جنوب مغربی ایشیا کا علمی تناظر

تاریخ، تہذیب اور ادب

ارمغانِ مقالات بہ پیش خدمت معین الدین عقیل

مرتبین

ڈاکٹر جاوید احمد خورشید   ڈاکٹر خالد امین

ادارہ معارف اسلامی، کراچی

Scanned with CamScanner

جنوب مغربی ایشیا کا علمی تناظر: تاریخ، تہذیب اور ادب

ارمغان مقالات بہ پیش خدمت معین الدین عقیل

مرتبین

ڈاکٹر جاوید احمد خورشید   ڈاکٹر خالد امین

آپ ہمارے کتابی سلسلے کا حصہ بن سکتے ہیں مزید اس طرح کی شاندار، مفید اور نایاب کتب کے حصول کے لئے ہمارے وٹس ایپ گروپ کو جوائن کریں

ایڈمن پینل

عبداللہ عتیق : 03478848884

سدرہ طاہر : 03340123123

حسنین سیالوی : 03056406067

بہ اہتمام

مجلس ارمغانِ اکابر، کراچی

ادارہ معارف اسلامی، کراچی

Scanned with CamScanner

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ!

کتاب: جنوب مغربی ایشیا کا علمی تناظر: تاریخ، تہذیب اور ادب
ارمغان مقالات بہ پیش خدمت معین الدین عقیل

مرتبین: ڈاکٹر جاوید احمد خورشید - ڈاکٹر خالد امین

ناشر: اسلامک ریسرچ اکیڈمی۔ کراچی (ادارہ معارف اسلامی۔ کراچی)
برقی پتا: irak.pk@gmail.com، ویب گاہ: www.irak.pk

تقسیم کنندہ: اکیڈمی بک سینٹر (A.B.C.)، ڈی۔۳۵، بلاک۔۵
فیڈرل بی ایریا، کراچی۔۷۵۹۵۰
فون: ۳۶۳۳۹۸۳۰-۳۶۸۰۹۲۰۱ (۰۲۱)

اشاعت: شوال المکرم ۱۴۳۷ھ - جولائی ۲۰۱۶ء

قیمت: ۶۰۰ روپے

ISBN 978-969-9935-09-1

فہرست مشمولات

Scanned with CamScanner

Scanned with CamScanner

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

ہمارے موجودہ معاشرے میں قدر دانی اکابر کی کوئی قابل اطمینان روایت موجود نہیں۔ علمی سطح پر گاہے گاہے 'ارمغان' کے پیش کیے جانے کی چند مثالیں موجود تو ہیں لیکن یہ بھی بہت مستقل اور مستحکم نہیں۔ یہ ضرور ہے کہ 'ارمغان' ایک بلند معیار عالمانہ پیش کش کی ایک مثال ہے جو اصحاب علم ودانش کی خدمت میں، علم وادب اور تہذیب ومعاشرت کے زمروں میں ان کی نمایاں اور مثالی خدمات کے اعتراف اور قدر وستائش کے مقصد سے پیش کیا جاتا ہے لیکن یہ روایت بھی ہمارے معاشرے میں زیادہ فروغ نہ پا سکی۔ چناں چہ ہم چند افراد نے ذاتی سطح پر ایک 'مجلس ارمغان اکابر' اور اس کے لیے ایک مجلس مشاورت کی تشکیل کی ہے اور خواہش مند ہیں کہ اس 'مجلس' کے اہتمام سے اپنے اُن اکابر کی خدمت میں، 'ارمغان' پیش کریں، جو کسی ستائش اور صلے سے بے نیاز مستقل مزاجی، خاموشی وسنجیدگی سے نہایت بلند معیار علمی وتصنیفی خدمات میں مصروف ہیں۔ اس ضمن میں ہم نے فی الوقت فیصلہ کیا ہے کہ ایک اولین 'ارمغان' اپنے راست استاد ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب کی خدمت میں پیش کیا جائے۔

ہمارے معاشرے میں ارمغان، نذر، یادگار کے عنوان سے متعدد مجموعے ترتیب دیے جا چکے ہیں۔ جن کی ترتیب کا مقصد دانش وروں کی خدمات کا اعتراف ہے۔ جن ممالک میں ارمغان ترتیب دینے کی روایت مستحکم ہے وہاں تخلیق وتنقید سے تعلق رکھنے والی معروف شخصیات کی خدمت بھی ارمغان پیش کیے گئے ہیں۔ اردو زبان میں بعض ارمغان ایسے بھی ترتیب دیے گئے جن کی اہمیت کسی رسالے کے خاص نمبر کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس سے قطع نظر اردو میں کچھ ارمغان ایسے بھی ترتیب دیے جا چکے ہیں جو نوعیت کے اعتبار اس کی تعریف پر پورے اترتے ہیں جن کی وجہ سے ان کی اہمیت اور افادیت دیرپا ہے۔

اس ضمن میں مجلس ہٰذا نے ارمغان کی مسلمہ ومعروف روایتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ایسا مجموعہ ترتیب دینے کی کوشش کی ہے جو اس کے معنوی تقاضوں کو پورا کرتا ہو، کیوں کہ ارمغان کی ترتیب کا بنیادی مقصد یہی ہے کہ وہ علمی مقاصد کے اہداف کو پورا کرے اور اس کے مزید امکانات کی جانب رہنمائی کرے۔ پھر یہ بھی کہ اس میں شامل مقالات اپنے موضوعات وحاصلات کی بنا پر مزید تحقیقی اور علمی مطالعات کو فروغ دیں۔

اس ارمغان میں جنوبی ایشیا کی تہذیبی، علمی وادبی روایت کو اس لیے خصوصی موضوع بنایا گیا ہے کہ یہ ڈاکٹر معین الدین عقیل کے اساسی موضوعات دل چسپی ہیں۔ پروفیسر عقیل کو تحقیق سے خاص نسبت ہے۔ انھوں نے تحقیق کے ساتھ

Scanned with CamScanner

ساتھ اردو زبان کے لیے جدید رسمیات تحقیق پر بھی خصوصی توجہ صرف کی ہے۔ علمی و ادبی موضوعات کے علاوہ پروفیسر عقیل کی دل چسپیوں میں تاریخ نویسی کو بھی اہمیت حاصل ہے۔ ان کی تاریخ نویسی میں جنوبی ایشیا میں مسلم قومیت، تاریخ و تہذیب اور اسلامی تحریکات کا مطالعہ خاص اہمیت رکھتا ہے۔ انھوں نے اپنے مطالعات میں کم یاب مآخذ کی درست تفہیم، معیاری اور معتبر تاریخوں تک رسائی، تاریخی حالات و واقعات کو غیر جانب دارانہ اور ان کے حقیقی تناظر میں دیکھنے کی سعی کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جگہ جگہ یہ احساس ابھرتا ہوا دکھائی دیتا ہے کہ تحقیق کو تاریخ نویسی سے اور تاریخ نویسی کو تحقیق سے کس قدر قریب کی نسبت ہے۔

اس ارمغان کی پیش کش کے حوالے سے دنیا بھر سے حوصلہ افزا پیغامات موصول ہوئے۔ کئی دانش وروں نے اس کی نہ صرف حوصلہ افزائی کی، بلکہ اسے وقت کی اہم ضرورت قرار دیا۔ پاکستان کے علاوہ بیرونی ممالک بھارت، ترکی، یورپ و امریکہ اور جاپان کے مشاہیر علم و فن نے اس کی نہ صرف مشاورت قبول کی بلکہ اپنے عالمانہ مقالات ارسال کر کے اس کے موضوعات کو معیار اور تنوع بخشا ہے۔ مجلس ہذا ان تمام کرم فرماؤں کی ممنون و شکر گزار ہے۔ اس ارمغان کی تیاری کے دوران اس میں شامل فاضل مقالہ نگار ڈاکٹر عمر خالدی اور محمد سلیم الدین قریشی اس دارِ فانی سے رخصت ہو گئے، جس کا ہمیں بے حد دکھ ہے۔ خدا ان کے درجات بلند فرمائے۔

اسلامک ریسرچ اکیڈمی، کراچی کے ڈائریکٹر پروفیسر شاہد ہاشمی، اکیڈمی کے شعبہ تحقیق کے اراکین علی حسین، نوید نون اور ارشد بیگ نے اس ارمغان کو شائع کرنے میں جس دل چسپی و لگن کا اظہار کیا ہے وہ کہیں خال خال ہی نظر آتے ہیں۔ اللہ رب العزت ان کو اور ان کے ادارے کو قائم اور دائم رکھے۔

ہماری یہ خواہش ہے کہ اس سلسلے کو جاری رکھا جائے تاکہ یہ روایت شخصی اور ذاتی پسند تک محدود رہ کر اپنے افادی پہلو کو کھو نہ دے۔ ہم اللہ کے حضور دعا گو ہیں کہ وہ ہماری اس آرزو کو عملی صورت فراہم کرتا رہے تاکہ ہم مزید ایسی کاوشوں کو منظر عام پر لانے کی سعی کرتے رہیں اور یوں ہمارے اکابر کی ستائش و توصیف کا حق ادا ہوتا رہے۔

مرتبین

Scanned with CamScanner

محقق الحجاج: ایک نادر سفرنامہ

رفیع الدین ہاشمی

۱

سفرنامہ اردو ادب کی نسبتاً ایک نئی صنف نثر ہے۔ مختلف ملکوں اور خطوں میں سب سے زیادہ سفرنامے جزیرۃ العرب یا موجودہ سعودی عرب کے لکھے گئے ہیں۔ ڈاکٹر محمد شہاب الدین ثاقب نے حج ناموں کی تعداد چار سو سے متجاوز بتائی ہے[۱]۔ یہ تعداد چار سو سے کم و بیش ہو، تب بھی حج اور عمرے کے سفرناموں کی تعداد دنیا کے کسی بھی ملک کے سفرناموں سے کہیں زیادہ ہے۔ آج بھی ہر سال بلا انقطاع حج اور عمرے کے دو تین سفرنامے شائع ہوتے ہیں۔ کسی اور ملک یا خطے کے بارے میں ایک ہی سال میں یا اتنے تواتر اور تسلسل کے ساتھ سفرنامے نہیں لکھے جاتے۔

اردو میں حج اور عمرے کے سفرناموں کے جو تجزیے کیے گئے ہیں یا ان پر جو تنقیدیں کی گئی ہیں، ان میں کچھ ایسے سفرناموں کا ذکر بھی ملتا ہے جو دیگر زبانوں خصوصاً انگریزی سے ترجمہ کر کے شائع کیے گئے ہیں۔ اس کی مثال حافظ احمد حسن کا ۱۸۷۱ء کا سفرنامہ Pilgrimage to the CAABA and Charing Cross ہے جس کا اردو ترجمہ غلام مصطفیٰ مارہروی نے روداد سفر حج اور زیارت لندن کے نام سے شائع کیا ہے[۲]۔ انگریزی یا دیگر زبانوں میں حج اور جزیرۃ العرب کے بہت سے سفرنامے لکھے گئے جن میں سے چند ایک کا تذکرہ پروفیسر تقی حسین جعفری نے اپنے مضمون سر رچرڈ برٹن کا سفرنامہ، حرمین ۱۸۵۳ء میں کیا ہے[۳]۔ ایسے سفرنامے اردو کے طبع زاد سفرناموں سے زیادہ دل چسپ اور معلومات افزا ہیں کیوں کہ یہ اپنے جداگانہ تہذیبی، لسانی اور ملکی پس منظر کے سبب اردو کے سفرناموں سے مختلف ہیں۔

۲

راقم کے ذاتی ذخیرہ کتب میں اسی طرح کا انگریزی سے ترجمہ شدہ ایک سفرنامہ موجود ہے جس کا نام ہے: محقق الحجاج۔ یہ ترجمہ ہے: Pilgrimage to Mecca کا۔ مصنفہ کا پیدائشی نام Lady Evelyr Cobbold تھا، اور اسلامی نام ہے: زینب۔

اس سفرنامے کے مترجم حاجی عبدالقدوس افغان ہیں۔ انھوں نے نہ صرف ترجمہ کیا بلکہ از خود سفرنامے کی تالیف کا کام بھی انجام دیا[۴] بطور مؤلف اور مترجم انھوں نے پندرہ صفحات کا بلا عنوان ایک مقدمہ بھی شامل کیا ہے۔ اس کا آغاز تسمیہ کے بعد قرآن حکیم کی ان آیات سے ہوتا ہے جن میں حج کا ذکر ہے۔ پھر وہ خاتون زینب کی اس "جدید ترین

تصنیف'' کے بارے میں اپنے کسی دوست چودھری نعیم اللہ (لیکچرر مسلم یونی ورسٹی لکھنؤ) [۵] کا ایک مکتوب نقل کرتے ہیں جس میں چودھری نعیم صاحب اس سفرنامے کو دل چسپ قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے ہی اس کے ترجے کی تجویز پیش کی تھی۔ اس مکتوب کے بعد حاجی عبدالقدوس صاحب نے مقدمے کے کشکول میں بہت کچھ جمع کر دیا ہے۔ حج کی اہمیت پر ہفت روزہ اخبار ام القراء بمطابق ۱۰ ذوالحجہ سے جلالۃ الملک کا خطاب نقل کیا ہے۔ اس کا موضوع بھی حج کی اہمیت ہے۔ اس کے بعد افکار کے زیر عنوان ارمغان حجاز سے کچھ فارسی اشعار نقل کیے ہیں۔ اکبر اور آتش کا ایک ایک شعر بھی درج ہے۔ سعودی ولی عہد شہزادہ امیر سعود بن عبداللہ ۱۹۴۰ء میں بغرض علاج ممبئی گئے تھے۔ ان کے استقبال اور دعوتوں کا بھی ذکر ہے۔ جون میں واپسی پر وہ کراچی میں رکے اور ایک شخص کے ہاں قیام کیا اور پھر وہاں سے انگلینڈ چلے گئے۔

حاجی عبدالقدوس کے مقدمے کی حیثیت زیب داستان کی ہے۔ مقدمے کے بعد سعودی عرب کے سفیر مقیم لندن حضرت شیخ حافظ وہابہ صاحب کی یک صفحاتی تقریظ ہے جس میں انھوں نے زینب کے سفرنامے کو ''ایسی دل کش تحریر'' قرار دیا ہے جو حج کی ''اہمیت وارکان ومناسک، ضوابط ومعنی اساس سے لبریز۔۔۔ مع کوائف سفر و تمدنِ عرب اور ان کی رسم و رواج کے حالات'' پر مشتمل ہے۔

صفحہ نمبر ۱۷ سے ''مقدمہ'' کے زیر عنوان ۸ صفحات میں زینب صاحبہ پہلے تو اپنے مسلمان ہونے کا قصہ بیان کرتی ہیں اور پھر حج کی اہمیت پر بھی کچھ روشنی ڈالتی ہیں۔ کہتی ہیں: ''اکثر مجھ سے سوال کیا گیا کہ کب اور کیوں مشرف بہ اسلام ہوئی؟ مجھ کو کوئی اور جواب دیتے نہیں بنتی، سوائے اس کے کہ یہ کہوں کہ مجھے وہ صحیح وقت معلوم نہیں، جب کہ اسلام کے حقائق [مجھ پر] ہویدا ہوئے۔ ایسا محسوس کرتی رہی [جیسے] میں ہمیشہ مسلمان ہی رہی۔ یہ بات تعجب انگیز نہیں، اگر کوئی یاد رکھے کہ اسلام ایک فطری دین ہے جس کو ایک بچہ خود بخود پھلتا پھولتا دل سے لگا کر اختیار کرتا ہے''[۶]۔

غالباً زینب کا اشارہ اس حدیث کی طرف ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ ہر نومولود فطرتِ اسلام پر پیدا کیا جاتا ہے، پھر اس کے والدین اسے یہودی یا عیسائی بنا لیتے ہیں۔ اس کے بعد زینب بتاتی ہے کہ اس کے والدین موسم سرما میں برطانیہ سے الجزائر جایا کرتے تھے۔ بچپن کے کئی سال زینب نے بھی والدین کے ساتھ عرب معاشرے میں گزارے۔ عربی زبان اور عربی بول چال سیکھی۔ وہ کہتی ہے: میں ''اپنی خادمہ کی آنکھ بچا کر مسجدوں میں جا گھستی۔'' یوں جاڑے کے موسم میں میرے اندر ''ایک کم سن مسلمان جاگ اٹھتا۔'' چنانچہ وہ بتاتی ہے کہ ایک موقعے پر ایک پادری نے جب اس سے اس کے مذہب کے بارے میں پوچھا تو اس نے بے اختیار جواب دیا: ''میں مسلمان ہوں''[۷]۔ (ص ۱۸)

یہاں مختصراً اسلام کا معنی اور اس کی خوبیاں بیان کرنے کے بعد، زینب حج بیت اللہ کا ذکر اسلام کے ایک رکن کی حیثیت سے کرتی ہے اور حج کی اہمیت پر بھی کچھ روشنی ڈالتی ہے۔

Scanned with CamScanner

۳

سفرنامے کا آغاز ۲۳ فروری ۱۹۳۲ء کو مصر سے ہوتا ہے، پورٹ سعید، اسماعیلیہ، سویز اور پورٹ توفیق سے ہوتی ہوئی، وہ اٹلی کے بحری جہاز ''سواکو'' پر سوار ہوئی۔ سفر کی تفصیلات روزنامچے کی شکل میں بیان کی گئی ہے۔ چار روز کے سفر کے بعد ۲۶ فروری کو جہاز جدہ پہنچ گیا۔

شہر پر نظر ڈالتے ہی زینب کو کیا محسوس ہوا؟ کہتی ہے: ''کھاڑی سے جدہ شریف کا منظر بہت پُر لطف ہے۔ ایک سفید اور سرخ نما شہر مثل ایک قلعے کے نظر آتا ہے جس کے تین طرف فصیل ہے اور منارے آسمان تک اٹھے ہوئے ہیں اور اس پر لکڑی کی دل کش منقش کھڑکیاں، مکانوں کی تنگ گلیوں اور اوپر گردن اٹھائے ہوئے دکھائی دے رہے ہیں۔ سنہری ریت کے پیچھے عرب کی پہاڑی اور ٹیلے سر اٹھائے ہوئے ہیں۔۔۔ سمندر نہایت عمدہ نیلگوں ہے''۸۔

اس نے لندن میں مقیم سعودی سفیر شیخ حافظ وہابہ سے ایک سفارشی خط لیا تھا کہ اس خاتون کو حج کرنے کی اجازت دی جائے۔ یہ خط شاہ کو ریاض بھیجا گیا۔ اب وہ اجازت نامے کی منتظر تھی۔

انتظار کے دو ہفتے کے عرصے میں زینب نے جدہ شہر اور اس کے باسیوں کی روزمرہ کی زندگی کی تفصیلات بیان کی ہیں۔ جدہ میں اس کا قیام سینٹ جان فلبی کے ہاں تھا۔ بتاتی ہیں کہ فلبی صاحب کا مکان اس شہر کا سب سے عمدہ اور عظیم مکان ہے۔ اس کی چھتیں گنبد دار ہیں اور فرش پر سنگِ مرمر لگا ہے۔ مکان کے دونوں طرف مسقف باغ ہے۔ یہاں سے سمندر کا نظارہ بہت دل فریب ہے۔ مکہ مکرمہ میں بھی فلبی صاحب کا ایک مکان ہے۔ ہفتہ دو ہفتہ کے لیے وہاں جا کر بھی فروکش ہوتے ہیں۹۔

بلادِ مقدسہ میں داخل ہونے کا اجازت نامہ ملا تو زینب کرائے کی ایک فورڈ موٹر پر رابغ کے راستے مدینے کی جانب روانہ ہوئی۔ زینب یہ سفر برقعہ پہن کر کر رہی تھی۔ ''رابغ سے نکل کر ہم کو تربوزوں کا کھیت اور کچھ نخلستان دکھائی دیے۔ خشک اور گرم ریت میں لو ہوا اور سورج کی گرمی بھی نہایت تکلیف دہ تھی''۔ ۱۵ مارچ کو بعد از عشا وہ مدینہ منورہ پہنچ گئی یعنی ''اپنے محبوب بلاد'' میں جو ''حضور ﷺ کا مسکن ہے۔'' اگلے روز فجر کی نماز، حرم نبوی ﷺ میں ادا کی اور روضۂ اطہر پر حاضری دی۔ مسجد کی خوب صورتی اور زیبائش نے اسے متاثر کیا۱۰۔ مدینے میں قیام کے دوران میں زینب نے اہتمام کیا کہ نمازیں حرم نبوی ہی میں ادا ہوں۔ مقامی خواتین سے بھی اس کا میل جول رہا۔ وہ بتاتی ہے کہ مقامی خواتین زیادہ تر گھر پر نمازیں پڑھتی تھیں۔

مدینہ منورہ میں قیام کے دوران میں زینب نے گرد و نواح میں واقع متعدد قابل دید مقامات بھی دیکھے۔ جب وہ اُحد جاتی ہے تو جنگ اُحد کا پورا نقشہ کھینچ کر رکھ دیتی ہے۔ اس طرح مسجد قبلتین کی زیارت کے موقعے پر اس نے تحویل قبلہ کا واقعہ بھی بیان کیا ہے۔ اس کے قریب ہی مسجد قبا واقع ہے۔ اسے قبلتین اور قبا کے قریب واقع ایک باغ کے اندر کچھ وقت گزارنے کا موقع بھی ملا۔ باغ اسے بہت پسند آیا۔

Scanned with CamScanner

۲ اپریل کو وہ واپس مکہ کی طرف روانہ ہوئی۔ حج کے ایام بہت قریب تھے۔ ۵ اپریل کو وہ عرفات میں تھی۔ جہاں اس کے بیان کے مطابق، اس سال ایک لاکھ حاجی حج ادا کر رہے تھے۔ یہ شدید گرمی کا زمانہ تھا۔ کہتی ہے: ''گرمی نہایت خطرناک ہے اور کچھ ہر لمحے کے بعد چائے پیتی ہوں یا انار کھاتی ہوں جو میرے لیے طائف سے آیا تھا''[۱۱]۔ بتاتی ہے کہ بادشاہ بھی عرفات میں جبل رحمت پر گئے تھے۔

حج ادا ہو گیا تو تیسرے روز وہ مکہ سے اپنے وطن برطانیہ کی طرف واپسی کا سفر شروع کرتی ہے۔ مکہ سے جدہ اور وہاں سے پورٹ سوڈان۔ نہر سویز عبور کرتے ہوئے اسے قرنطینہ کے لیے چند روز مصر میں رکنا پڑا۔ ۲۱ اپریل کو دس بجے وہ مارسیلز (فرانس) کی بندرگاہ پر اتری۔ یہاں سے بذریعہ ہوائی جہاز کرائیڈون پہنچ گئی۔ کہتی ہے: میں ایک دفعہ پھر اپنے چھوٹے گھر میں ہوں اور اپنی پرانی حسب معمول زندگی چاروں طرف دیکھ رہی اور حیرت میں ہوتی ہوں کہ آیا چند ہفتوں کا یہ سفر ایک خواب تھا؟ مدینہ منورہ کے باغوں کی اور اس کی مسجدوں کی یاد کو میرے دل میں قیمتی یادگار کی حیثیت حاصل ہے۔ ہزاروں حجاج کی پُر اشتیاق نظریں، حرم مکہ مکرمہ کی شان اور حیرت کن منظر۔ جبل عرفات اور ریتیلے میدان کا تصور ایک دائمی نشاط سے دوچار کرتا ہے۔ سب سے بڑھ کر تو یہ کہ حج بیت اللہ ادا کر کے مجھے حکم الٰہی بجالانے کا شرف حاصل ہوا[۱۲]۔

۴

سفر حجاز پر روانہ ہونے سے پہلے زینب نے سفر کے لیے پوری تیاری کی تھی۔ ایک جگہ بتاتی ہے کہ سورۃ یٰسین اسے پوری حفظ ہے[۱۳]۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن پاک کے کچھ مزید حصے بھی اس نے حفظ کر رکھے تھے۔ اسی طرح سیرت النبی ﷺ کا مطالعہ بھی کیا تھا۔ مسجد نبوی جس طرح تعمیر ہوئی اور خود آنحضور ﷺ نے اس تعمیر میں جس طرح حصہ لیا، مدینے کے قیام کے زمانے میں اس کا ذکر بھی کرتی ہے[۱۴]۔ اسی طرح جنگ بدر، جنگ احد اور جنگ خندق کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔ مکہ میں جو مشکلات آپ ﷺ کو پیش آئیں، ان کا ذکر ہے[۱۵]۔ آنحضور ﷺ کی شادیوں پر جو اعتراضات ہوئے، ان کا دفاع کیا ہے۔ اسلام کی برکات کا ذکر کرتے ہوئے کہتی ہیں کہ قرآن پاک پر عمل پیرا ہونے اور اپنے ایمان میں پختگی کی برکت سے مسلمانوں نے سکندر اعظم سے زیادہ فتوحات دنیا میں حاصل کیں اور صرف اسلام کے نور سے وہ یورپ میں حکمران بنے[۱۶]۔ وہ اسلامی قوانین کی بھی تعریف کرتی ہے۔ خاندانی نظام کی مداح ہے[۱۷]۔ اسلام نے عورتوں کو جو حقوق دیے، اس کا حوالہ بھی دیا ہے[۱۸]۔ ممکن ہے حج سے واپس آنے کے بعد سفرنامہ لکھتے وقت اس نے کچھ کتابوں کا مطالعہ کیا ہو۔

نومسلمہ کا ذوق و شوق دیکھیے کہ سرزمین حجاز پر پہلی صبح اس کی آنکھ کھلی تو (کہتی ہے کہ) ''نیند کے خمار سے ہوشیار ہو کر مجھے یاد آیا۔۔۔ میں سرزمین اسلام میں پہنچ گئی [ہوں]۔ فوراً میں اپنے کمرے سے نکل کر باہر باغیچے کی چھت پر گئی جہاں سے صبح صادق کی پھیلتی روشنی، مشرق کے آسمان کو سرخ رو کرتی ہوئی نظر آئی۔ اور میں نماز کی دعوت یعنی اذان کو [سن رہی تھی][۱۸]۔ مساجد سے بلند ہوتی ہوئی اذان کی دل کش آوازوں کو سنتے ہوئے میں ''وجد اور رقت'' محسوس کر رہی تھی۔

زینب کے بعض بیانات سے اس کے ذوقِ جمال کا اندازہ ہوتا ہے مثلاً پہلی مرتبہ مسجد نبوی ﷺ پہنچی تو اس کی زیبائش سے متاثر ہوئی۔ ''حرم شریف کے دروازے بہت خوش نما ہیں''[20]۔ مسجد قبا اور قبلتین کی زیارت کے بعد، ایک قریبی باغ میں چلی گئی۔ کہتی ہے: ''اپنی آنکھیں سبز، ہرے ہرے باغ میں لگا کر ہم نہایت خوش ہوئے اور گلاب، چنبیلی، یاسمین اور دوسرے پھل اور نارنگی کے پیڑوں کا ساتھ اچھا معلوم ہوتا تھا۔ سرخ انار، نہایت کثرت کے ساتھ تھے۔ کھجور کے درختوں کے نیچے، بریسم اور گیہوں، اچھا، گھنا اُگا تھا۔ مفرح ہوا اور معطر صبا، گویا جنت کی شمیم تھی۔ اس وقت جب کہ ہم ریت دار، تپش دار، سموم کو دیکھ چکے تھے۔ چھوٹے طیور کا چہچہانا اور پانی کی شرشر آواز کانوں کے لیے نغمہ زن تھی۔ انگور کے تاک کی چھتر، پانی کے تالاب کے اوپر لگی ہوئی تھی۔ مجھ کو ایک خوش بودار گلاب کا گل دستہ پیش کیا گیا''[21]۔ یہ بیان اس کے گہرے مشاہدے کے ساتھ، اس کے ہاتھ ذوقِ جمال کی فراوانی ظاہر کرتا ہے۔

زینب بعض اوقات تاریخ کے ایوانوں میں جا نکلتی ہے۔ فتح مکہ کا ذکر[22] خانہ کعبہ میں حجر اسود کی تنصیب[23]، ابرہہ اور اس کی فوج کی تباہی، اسی طرح بغداد کی تباہی کا ذکر۔ اسی طرح ہسپانیہ کا تذکرہ جہاں عیسائیوں نے تمام علمی کتابیں اور اختراعات کے مخزن کو جو خلفا نے صدیوں سے جمع کیے تھے، نذرِ آتش کر دیا۔ ''مور مسلمانوں نے اندلس کو ایک باغیچے کی شکل دی تھی''؛ ''مگر فاتحین نے اسے ریگستان میں بدل دیا''[24]۔ بنی امیہ کے خلیفہ ولید دوم کی عیش و عشرت اور شراب نوشی پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے[25]۔ سعودیوں اور ترکوں کی آویزش کا ذکر بھی ملتا ہے۔ تاریخی معلومات اس نے جن انگریزی کتابوں سے اخذ کی ہیں، ان کے حوالے دیے ہیں۔ اس کے بیانات میں تضاد بھی ہے اور بعض تاریخی غلطیاں بھی۔ ممکن ہے کہ یہ ترجمہ نویس کی غلطیاں ہوں۔

زینب نے جلالۃ الملک کی بہت تعریف کی ہے۔ اس کی رائے میں مرورِ ایام نے ثابت کر دیا کہ تحفظ مقاماتِ مقدسہ کے لیے اُن سے بہتر محافظ نہیں مل سکتا۔ وہ ایک روشن دماغ، سادہ مزاج، بااخلاق اور حد درجہ مہمان نواز شخص ہیں۔ ان کا محل ہر ایک کے لیے کھلا ہوتا ہے[26]۔ زینب نے حافظ وہبہ صاحب کے حوالے سے ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ بتاتی ہیں کہ ۱۹۲۵ء میں ایک دفعہ جلالۃ الملک اپنے قصر کی کھڑکی پر بیٹھے تھے، کہ ایک بدو آیا اور ان کے سامنے کھڑا ہو کر چلایا: اے عبدالعزیز! تم حرے سے بیٹھے ہو اور مجھ کو بھوک سے مرنے دو گے؟ جس پر بادشاہ نے جواب دیا: اندر آؤ اور مجھ کو اپنے بھوک سے مرنے کی کیفیت بتاؤ۔ اس پر بدو قصرِ شاہی میں داخل ہوا اور عرض کیا: اے ملک، جب میں مکہ مکرمہ پہنچا تو مجھے مہمان خانے والوں نے کہا: دیر ہو گئی اور رات کو اس وقت کھانا نہیں مل سکتا۔ جلالۃ الملک ابن سعود غصے میں اٹھ کھڑے ہوئے اور حکم دیا کہ مہمان خانے کے ناظم اور نوکروں کو ان کے سامنے لایا جائے۔ ان کے آنے پر جلالۃ الملک نے اس سے کہا: اس شخص کو اگر چہ رات بہت دیر ہو چکی تھی اگر کھانا نہیں تھا تو تھوڑی روٹی اور کچھ کھجور کیوں نہیں پیٹ بھرنے کے لیے ملی اور ان کو تنبیہ کے طور پر دو ہفتے کام سے موقوف رکھا تا کہ آئندہ کوئی، خواہ کسی وقت آئے تو کھانے سے محروم نہ رہے[27]۔

۵

محقق الحجاج کی اہمیت کے کئی پہلو ہیں:

اول: ایک نومسلمہ کے مضبوط جذبہء ایمانی کا اندازہ ہوتا ہے۔ زینب نے اسلام قبول کیا اور حج کا ارادہ کیا تو ایک پختہ عزم و ارادے کے ساتھ زادِ راہ مہیا کر کے روانہ ہوئی اور سفر میں، نیز مناسکِ حجِ بیت اللہ ادا کرنے اور اس سے متعلقہ مراحل کا پل صراط عبور کرنے میں جو مشکلات پیش آئیں، انھیں خندہ پیشانی سے برداشت کیا۔ بے صبری اور تھڑدلی کا مظاہرہ نہیں کیا۔ (جیسا کہ آج کل بہت سے حجاج، باوجود طرح طرح کی سہولیات کے، کرتے ہیں۔)

دوم: اس سفرنامے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں اطراف و اکناف سے آنے والوں کو حج بیت اللہ کی ادائی میں کن مراحل سے گزرنا پڑتا تھا۔ اونٹوں پر مکہ سے مدینہ تک کا سفر پندرہ دنوں میں طے ہوتا تھا۔ زیادہ تر سفر، رات کے ٹھنڈے اوقات میں کیا جاتا تھا۔ زینب تو موٹر میں سفر کر رہی تھی مگر اسے راستے میں زائرین کی ایسی لاریاں بھی ملیں جن میں حجاج اور ان کا سامان مضبوطی سے بندھا ہوا ہے اور کھانے کے برتن اور پانی کے لوٹے لدے ہوئے تھے۔ ''جو ایسی ناہموار سڑک پر اچھلتے، شور و کڑکڑ کرتے جاتے تھے''[۲۸]۔ زینب بتاتی ہے کہ پہاڑوں کے بیچ سے ہم نے موٹر بھگا کر نکالی کیوں کہ ماضی میں یہاں قزاق حجاج کو شکار کرتے تھے۔

سوم: اس دور میں حج کیسے ادا ہوتا تھا؟ زینب کے ہاں حج کے زمانے کی کچھ معلومات افزا باتیں ملتی ہیں، مثلاً: حاجی مکہ سے منیٰ تک، اور پھر وہاں سے عرفات تک اونٹوں پر بھی جاتے تھے۔ زمانہء حج کے قریبی ایام میں مکہ کی گلیوں میں بڑی کثرت سے اونٹ نظر آتے تھے۔ اس زمانے میں زینب نے جلالۃ الملک کو خانہ کعبہ کو غسل دیتے ہوئے دیکھا۔ اس نے بہت سے معذور اور لاچار بوڑھوں کو چارپائیوں پر طواف کرتے دیکھا[۲۹]۔ چاہِ زم زم سے زم زم نکالنے پر دو اشخاص مامور تھے۔ جو کنویں میں ڈول لٹکا کر پانی نکالا کرتے تھے[۳۰]۔ حرم کعبہ کی صفائی پر آٹھ سو خادم مقرر تھے، وغیرہ۔

۶

محقق الحجاج کا ترجمہ نگار اناڑی ہے۔ اس کا اسلوب ناپختہ اور اس میں غرابت ہے۔ بے ربط جملے بکثرت ہیں۔ کہیں تو ترجمہ شدہ بیان چیستان بن گیا، مثلاً:

الف) ''میں ایک ولولہ موجزن دینی نشاط میں مستغرق اپنے آپ پاتی ہوں۔ میں مع باقی حجاج کے ایک مبارک و مقدس رضائے الٰہی میں تکمیلِ تسلیم کیے ہوئے جو شعارِ اسلام ہے شامل تھی۔ اور ایک غایت ممنونیت اور تعظیم سے میں کعبہ شریف کے حلقہ بنانے والا ہے حجاج طائفی سے تھے[۳۱]۔''

ب) غزوۂ بدر پر تبصرہ: ''مسلمانوں نے اپنی اس پہلی لڑائی میں ظفر حاصل کی[۳۲]۔''

ج) ''بدر کی لڑائی سب سے اول اور ان فتوحات کے تسلسل سے جس سے کہ مسلمانوں نے دنیا کے رنگ کو مرورِ زماں میں

Scanned with CamScanner

بدلا۔ اور ضمناً ایک حقیقت ماننے کے قابل یہ بھی ہے کہ نبی ﷺ کے حیات میں اور ان کے فوراً بعد کے جانشینوں میں اسلامی لڑائی صرف تحفظ کے لیے لڑائی جاتی تھی۔ اور دشمنی کے لحاظ یا اس پر کرم پر بھی آشنا نہ تھی'' ۳۳۔

۷

املا بھی قدیم ہے اس زمانے میں قدیم املا متروک ہو چکا ہے، مگر حاجی عبدالقدوس نہ جانے کہاں سے کوئی دقیانوسی خوش نویس ڈھونڈ نکالا۔ ''خوش نویسی'' اُسے چھو کر بھی نہیں گئی، مثلاً: آئی کو آیٔ، گئی کو گیٔ، پہنچ کو پہونچ لکھا ہے۔

وہ ہائے ہوز اور ہائے مخلوط (دوچشمی ہیں) تمیز نہیں کرتا، مثلاً: تجھ کو تجہ، دیکھی کو دیکہی، کبھی کو کبہی اور آنکھیں کو آنکہیں لکھا ہے۔

اسے لفظوں کو ملا کر لکھنے کی عادت ہے، مثلاً:

مہندسوں کی	کے بجائے	مہندسونکی
ملے گا	کے بجائے	ملیگا
ہم نے	کے بجائے	ہمنے
بج گئی	کے بجائے	بجگئی
دھوپ دار	کے بجائے	دہوپدار

حوالے وحواشی:

۱۔ الاقربا، اسلام آباد، جولائی۔ ستمبر ۲۰۱۵ء، ص ۷۹

۲۔ اس دلچسپ سفرنامے کا قسط وار اردو ترجمہ غلام مصطفیٰ خاں مارہروی نے ماہنامہ العلم کراچی میں شائع کرایا تھا۔ عبدالسلام اسلامی نے اسی ترجمے کو معروف ادیب اور نونہال کے مدیر جناب مسعود احمد برکاتی کے مختصر دیباچے کے ساتھ کتابی صورت میں شائع کیا۔ حافظ احمد حسن کے سفر لندن کا احوال بھی اسی میں شامل ہے۔

۳۔ ماہنامہ آج کل دہلی، اپریل ۱۹۹۹ء، ص ۱۲، ۱۳

۴۔ سرورق پر لکھا ہے: ''تالیف و ترجمہ شدہ''۔ نواب نے یہ سفرنامہ انگلستان واپس پہنچ کر لکھا تھا۔ مترجم حاجی عبدالقدوس افغانی نے ترجمہ کرکے، یا کتابت کرا کے یا بلا کتابت ترجمے کا مسودہ، نواب کے سپرد کر دیا اور طباعت ''حاجی سرے صاحب لنڈن'' میں ہوئی، البتہ سرورق کی عبارت: ''در مطبع پرکاش پریس دہرہ دون طبعشد'' سے معلوم ہوتا ہے کہ سرورق دہرہ دون (ہندستان) میں چھاپا گیا۔ سرورق پر سفرنامے کے نام کے علاوہ مترجم کا نام درج ہے، نیز کھجور کے دو تین کمزور سے درختوں کی شبیہ، ایک مینار اور ایک گنبد کی شبیہ اور درمیان میں مملکت السعودی کی سرحدی حدود کی لائنیں۔

۵۔ راقم لکھنؤ میں کسی ''مسلم یونی ورسٹی'' سے لاعلم ہے۔

۶۔ محقق الحجاج، ص ۱

۷۔ ایضاً، ص۱۸

۸۔ ایضاً، ص۳۰،۳۱

۹۔ سینٹ جان بی فلبی St.John Bridger Philby (۱۸۸۵ء۔۱۹۶۰ء) Jack Philby اور ''شیخ عبداللہ'' کے ناموں سے بھی معروف ہے۔ کچھ عرصے ہندستان میں بھی رہا، اس لیے اردو پنجابی اور بلوچی میں بخوبی گفتگو کر سکتا تھا۔ ۱۹۳۰ء میں اس نے اسلام قبول کیا۔ وہ ایک مہم جو شخص تھا۔ سعودی عرب اور یمن کی سرحدوں کے تعین میں اس نے نمایاں کردار ادا کیا۔ شاہ ابن سعود کا مشیر رہا۔ ریاض سے جدہ کے درمیانی صحرا (رُبع الخالی) کو عبور کرنے پر رائل جیوگرافیکل سوسائٹی برطانیہ نے اُسے طلائی تمغا عطا کیا تھا۔

۱۰۔ محقق الحجاج، ص۷،۴۷

۱۱۔ ایضاً، ص۲۹۱

۱۲۔ ایضاً، ص۳۱۸

۱۳۔ ایضاً، ص۷۸

۱۴۔ ایضاً، ص۴۷

۱۵۔ ایضاً، ص۸۴

۱۶۔ ایضاً، ص۱۴۴

۱۷۔ ایضاً، ص۲۴۷

۱۸۔ ایضاً، ص۲۳۰

۱۹۔ ایضاً، ص۲۳

۲۰۔ ایضاً، ص۴۷

۲۱۔ ایضاً، ص۱۲۴

۲۲۔ ایضاً، ص۲۳۵

۲۳۔ ایضاً، ص۲۳۲

۲۴۔ ایضاً، ص۱۳۵،۱۳۶

۲۵۔ ایضاً، ص۱۵۳

۲۶۔ ایضاً، ص۲۳۸

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ ایضاً، ص۶۴

۲۹۔ ایضاً، ص۲۸

۳۰۔ ایضاً، ص۱۸۶

۳۱۔ ایضاً، ص۱۷۵

۳۲۔ ایضاً، ص۱۰۹

۳۳۔ ایضاً، ص۱۱۰

Scanned with CamScanner

شیخ اسماعیل رشدی: کلیات خواجہ باقی باللہ کے جامع و مدون

محمد اقبال مجددی

حضرت خواجہ باقی باللہ (۹۷۲۔۱۰۱۲ھ/ ۱۵۶۵ء۔۱۶۰۳ء) سلسلہ نقشبندیہ کے اکابر مشائخ میں سے تھے، وسطی ایشیا اور ہندوستان کے ہر بڑے شیخ کی خدمت میں حاضر ہو کر فیض یاب ہوئے لیکن آپ کو مولانا خواجگی امکنگی (ف ۱۰۰۸/ ۱۵۹۹ء) سے اجازت وخلافت حاصل تھی[1]۔ مشہور عالم مولانا محمد صادق حلوائی سمرقندی (ف ۱۰۰۷/ ۱۵۹۸ء) سے تلمذ تھا[2]۔

حضرت خواجہ کی نثر اور نظم دونوں پختہ کاری کے نمونے ہیں، یوں تو اس وقت (۹۷۲۔۱۰۱۲ھ/ ۱۵۶۵ء۔۱۶۰۳ء) وسطی ایشیاء، افغانستان اور ہندوستان کا علمی ماحول ہی ایسا تھا کہ تقریباً سبھی علماء وصوفیہ شاعری کا شغل رکھتے تھے۔ الگ بات ہے کہ یہ اصحاب شعر بس یوں ہی کبھی کبھار ذوق کی تسکین کے لیے کہتے تھے، حضرت خواجہ کے استاد ملا صادق حلوائی ایک صاحب دیوان شاعر تھے[3]، کامل یقین ہے کہ انہی کی صحبت نے حضرت خواجہ کو شعر گوئی کی طرف مائل کیا ہوگا۔ آپ کی دوسری لیکن مختصر صحبت بلخ کے شاعر اور صوفی مولانا آگہ شبر غانی متخلص بہ ابن یمین (ف ۱۰۰۴ھ/ ۱۵۹۵ء) سے بھی رہی، موصوف بھی صاحب دیوان شاعر تھے[4]۔

آغاز جوانی سے ہی حضرت خواجہ نے ایک مثنوی قبل از زمان درویشی لکھی تھی جو بحر سریع مسدس مطوی موقوف جیسی مشکل زمین میں ہے، حضرت خواجہ ایک اعلیٰ درجہ کے تاریخ گو شاعر بھی تھے، آپ کو اس فن پر اتنا عبور تھا کہ اپنی شرح رباعیات (سلسلۃ الاحرار) کے سال تصنیف (۱۰۰۷ھ) کے ۱۹ مادے ایک ہی نشست میں املا کروا دیے تھے[5]۔

حضرت خواجہ باقی باللہ کے مشہور ترین خلفاء میں سے حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی (ف ۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۴ء)، حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی (ف ۱۰۵۲ھ/ ۱۶۴۲ء)، شیخ تاج الدین سنبھلی (ف ۱۰۵۱ھ/ ۱۶۴۱ء) اور خواجہ حسام الدین احمد (ف ۱۰۴۳ھ/ ۱۶۳۳ء) قابل ذکر ہیں۔ ان حضرت کی اپنی خدمات کی بدولت اُس الحاد اور آزاد خیالی کے دور میں بھی اسلام کسی نہ کسی شکل میں قائم رہا۔

کلیات خواجہ باقی باللہ کا ایک مجموعہ محکمہ اوقاف پنجاب کی اعانت سے ملک دین محمد اینڈ سنز، لاہور نے ۱۹۶۷ء کو شائع کیا تھا جس میں حسب ذیل نظم ونثر موجود ہیں:

ملفوظات، مکتوبات، رسائل میں سے رسالہ در بیان حقیقت نماز، صورت نماز، مختصر بیان توحید، معنی اعوذ، معنی بسم اللہ و سورۂ فاتحہ، بیان سورۂ والشمس، بیان سورۂ اخلاص، بیان سورۃ الفلق، بیان سورۃ الناس، ترجمہ دعائے قنوت، بیان آیہ وھو

Scanned with CamScanner

معکم ۔۔۔۔۔ رسالۂ تمام در سلوک، شرح رباعیات (سلسلۃ الاحرار)، مثنوی قبل از زمان درویشی، مثنوی گنج فقر، ساقی نامہ، سلسلۂ پیران طریقت، تاریخ تولد ہر دو پسران خود، رباعیات، فردہا۔۔۔

ان کلیات کے کئی خطی نسخے دنیا کے مختلف کتاب خانوں میں پائے جاتے ہیں لیکن کسی نسخے میں اس مجموعہ کے جامع کا نام درج نہیں ہے، عرفانیات باقی کے مرتب سید نظام الدین احمد حیرت کاظمی کے ابتدائیہ میں ایک نسخۂ ذخیرۂ حبیب گنج، مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ مکتوبہ ۱۰۱۱ھ کا ذکر دیکھ کر حیرت ہوئی کہ یہ سنہ صحیح ہے تو حضرت خواجہ کے رسائل اور کلام کا یہ مجموعہ آپ کے حین حیات ہی مدون ہو چکا تھا لیکن جب ہم نے ذخیرۂ حبیب گنج کی انگریزی فہرست دیکھی تو یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ خواجہ خُرد بن خواجہ باقی باللہ کے ملفوظات کے خطی نسخہ کے آخر میں چند اوراق حضرت خواجہ کے منظومات کے بھی جلد ہو گئے ہیں، فہرست ساز حضرات نے ملفوظات کا سال کتابت بھی یہی فرض کر لیا، لطیفہ یہ ہے کہ اس مجموعہ میں خواجہ خُرد کا قطعۂ سال ولادت (۱۰۱۰ھ) مصنفہ خواجہ باقی باللہ بھی شامل ہے، گویا صاحبِ ملفوظات خواجہ خُرد اس وقت صرف ایک سال کے تھے، کتاب خانہ گنج بخش، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد میں حضرت خواجہ کے رسائل کے ایک سے زیادہ مجموعے موجود ہیں، ان میں سے ایک کا سال کتابت ۲ ربیع الثانی ۱۰۴۶ھ ہے (شمارہ ۵۶۱۶) گویا یہ مجموعہ صاحبزادگان حضرت خواجہ باقی باللہ یعنی شیخ عبید اللہ ملقب بہ خواجہ کلاں (ف ۱۰۷۳ھ/ ۱۶۲۱ء) اور شیخ عبداللہ ملقب بہ خواجہ خُرد (ف ۱۰۷۴ھ/ ۱۶۲۲ء) کے حین حیات کتابت ہوا ہے اور حضرت خواجہ کے خادم خاص خواجہ حسام الدین احمد کے وصال (۱۰۴۳ھ) کے صرف تین سال بعد کا ہے۔

کلیات خواجہ باقی باللہ مطبوعہ لاہور کے مرتبین مولانا ابوالحسن زید فاروقی اور ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے اس امر کی طرف اشارہ تک نہیں کیا کہ اس کلیات کا مرتب کون ہے؟ بلکہ یہ حضرات تو یہ تک بھول گئے کہ یہ مجموعہ کس خطی نسخہ پر مبنی ہے؟ ڈاکٹر فاروقی نہ تو نسخہ شناس تھے اور نہ انھیں اس فن میں کوئی مہارت تھی البتہ مولانا زید فاروقی کا مختصر مقدمہ عمدہ ہے۔

اس دوران ہمیں حضرت خواجہ باقی باللہ کے ایک معاصر تذکرہ زاد المعاد مرتب کرنے کا موقع ملا، تو یہ حقیقت سامنے آئی کہ اس کلیات کے جامع و مدون حضرت خواجہ کے ایک مرید شیخ اسماعیل رشدی ہیں۔

یہ تذکرہ حضرت خواجہ کے خلیفہ اور خادم خاص خواجہ حسام الدین احمد (۹۷۷۔۱۰۴۳ھ/ ۱۵۶۹۔۱۶۳۳ء) کے احوال پر ہے جسے حضرت خواجہ باقی باللہ کے فرزند شیخ عبید اللہ ملقب بہ خواجہ کلاں (۱۰۱۰۔۱۰۷۳ھ/ ۱۶۰۱۔۱۶۶۳ء) نے ۱۰۴۴ھ کو تالیف کیا تھا، مؤلف بہت کم سن یعنی ۲ سال ۴ ماہ کے تھے کہ ان کے والد حضرت خواجہ باقی باللہ کا وصال (۱۰۱۲ھ) ہو گیا تو ان کی تعلیم و تربیت انھی نے کی، اس تذکرہ میں مندرج حضرت خواجہ اور آپ کے حوزۂ روحانی کی تمام تر روایات کے مولف خود امین تھے۔

زاد المعاد کے ذریعے یہ بات پہلی مرتبہ علمی دنیا کے سامنے آئی کہ خود خواجہ حسام الدین احمد نے حضرت خواجہ کے

Scanned with CamScanner

ایک مرید اور نظم و نثر فارسی کے ایک کہنہ مشق بزرگ شیخ اسماعیل رشدی کو حکم دیا کہ حضرت خواجہ کے نظم و نثر کے رسائل، رقعات اور ملفوظات (مسموعات) کا مجموعہ مرتب کریں، لکھا ہے:

> بعد از رحلت حضرت خواجہ مطابق ارادۂ حضرت ایشاں (خواجہ حسام الدین احمد)
> ۔۔۔۔جمیع سر بر زوہا، وقت عالی آں عالی حضرت را از نظم و نثر و رسائل و رقعات جمع
> فرمودہ و در آخر آں مسموعات خود را باہندی از خصائص احوال آں عالی حضرت مرتب
> ساختہ والیوم آں مجموعہ درمیان اصحاب و احباب و سائر مخلصین ایں خاندان عالی
> شہرت وانتشار تمام دارد[6]۔

اس اقتباس سے مندرجہ ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں:

۱۔ یہ مجموعہ حضرت خواجہ باقی باللہ کے وصال (۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کے بعد مرتب ہوا۔
۲۔ اسے خواجہ حسام الدین احمد کے ایما پر جمع و مرتب کیا گیا۔
۳۔ اس مجموعہ میں حضرت خواجہ کے ملفوظات (مسموعات) خود اس کے جامع شیخ اسماعیل رشدی کے مرتب کیے ہوئے ہیں۔
۴۔ آج (۱۰۴۴ھ/۱۶۳۴ء) تک حضرت خواجہ کے مخلصین میں یہ مجموعہ شہرت رکھتا ہے اور ان کے استعمال میں بھی رہتا ہے۔

اس مجموعہ ملفوظات کے جامع نے انکساری بلکہ ''غایت بے اعتباری'' کے باعث اپنا نام نہیں لکھا، لیکن آخر میں حضرت خواجہ کے وصال پر جو پُر درد مرثیہ تحریر کیا ہے اس میں اپنا تخلص رشدیؔ لکھا ہے:

> رشدیؔ ازاں نفس کہ رُخ خود نہفت دوست .... ساز طرب شکست و نوائے ترانہ مرد[7]

زادالمعاد میں ہی تحریر ہے:

> چوں زیر بار علائق بسیار بودند ناچار اختیار نوکری سلاطین وقت نمودہ[8]

یعنی رشدی زیر بار ہونے کے باعث سلاطین وقت کے ہاں ملازمت کرنے پر مجبور تھے، یہ جلال الدین اکبر (۹۶۳۔۱۰۱۴ھ/۱۵۵۶۔۱۶۰۵ء) اور نور الدین جہانگیر (۱۰۱۴۔۱۰۳۷ھ/۱۶۰۵۔۱۶۲۸ء) کا زمانہ تھا، ہم نے میاں رشدی کے منصب کی تحقیق کے لیے ان سلاطین کی تاریخ سے متعلق تمام معاصر تواریخ دیکھیں لیکن کسی میں بھی ان کا ذکر نہ ملا، تو گمان گذرا کہ موصوف اکبر کے کسی منصب دار کے ہاں ملازم یا متوسل ہوں گے، اس سلسلہ میں ہم نے مرزا عبدالرحیم خان خاناں کی معاصر سوانح مآثر رحیمی کی ورق گردانی کی تو ایک متوسل شاعر کے عنوان 'مولانا رشدی' دیکھ کر نظر وہیں ٹھہر گئی، اس کتاب کے مولف عبدالباقی نہاوندی نے لکھا ہے:

> مولانا رشدی از غایت رشد و رشاد باآنکہ مدتی در دربار فیض آثار ایں عالی شان
> چاکر و ملازم بودہ، ہیچ کس از مقام و مکان و نام و نشان او خبر نمی دہد اطلاعی بر

Scanned with CamScanner

احوال او ندارد که قابل تحریر و تقریر بوده باشد. این قدر ظاهر شد که صاحب طبیعت و خوش سلیقه بوده و از مداحان قدیم این سالار (خان خانان) است و مدتی ملازم و جاگیردار بوده و حکیم رشدی قمی که از فحول اطباء و شعرای ایران بود رشدی تخلص می فرمود مشار الیه به هندوستان نه رسیده و این اشعار و این طرز و روش بزاو بای طبع آن حکمت پناه آشنائی ندارد که نسبت باو توان داد[9]۔

(مولف نے مولانا رشدی دہلوی کا ایک قصیدہ اور ایک ساقی نامہ بھی نقل کیا ہے)

اس معاصر اقتباس سے مندرجہ ذیل نکات سامنے آتے ہیں:

۱۔ مولانا رشدی نہایت رشد و رشاد پر فائز تھے۔

۲۔ وہ مدت دراز سے خان خانان کے دربار سے وابستہ تھے۔

۳۔ کوئی بھی ان کے نام و مقام سے واقف نہیں ہے کہ لکھا جاسکے۔

۴۔ صرف اس قدر معلوم ہے کہ وہ خان خانان کے قدیم مدح سرا تھے۔

۵۔ رشدی قدیم ملازم اور جاگیردار تھے۔

۶۔ حکیم رشدی قمی جو ایک بڑا طبیب اور ایران کے شعراء میں سے تھا کا تخلص بھی رشدی تھا لیکن وہ کبھی ہندوستان نہیں آیا کہ یہ قیاس کیا جائے کہ وہ مولانا رشدی یہی حکیم قمی ہوگا۔

۷۔ لیکن جو اشعار، طرز اور روش شعری مولانا رشدی ہندوستانی کی ہے، رشدی قمی اس سے آشنا ہی نہیں ہے کہ ان اشعار کو اس سے منسوب کیا جاسکے۔

یاد رہے کہ مولانا رشدی دہلوی اور حکیم رشدی قمی ایرانی کی اہلیت شعری کا یہ موازنہ کسی ہندوستانی نے نہیں بلکہ ایران کے ایک مردم خیز خطہ نہاوند کے رہنے والے اور خان خانان سے متوسل شاعر و مورخ عبدالباقی نہاوندی نے کیا ہے۔

گویا میاں شیخ اسماعیل رشدی نقشبندی نے مرزا عبدالرحیم خان خاناں سے وابستگی کے دوران خود کو مخفی ہی رکھا محض اپنے تخلص رشدی ہی سے متعارف ہوتے رہے، اس طرح تذکرہ زاد المعاد کے ذریعے علمی دنیا کو پہلی مرتبہ اس حقیقت کا علم ہوا ہے کہ مآثر رحیمی میں مذکور جس مولانا رشدی کا قصیدہ اور ساقی نامہ درج ہوا ہے وہ کوئی ایرانی نہیں بلکہ ایک ہندی نژاد مولانا اسماعیل رشدی دہلوی ہیں۔

اب ہم کلیات خواجہ باقی باللہ کے جامع و مرتب میاں شیخ رشدی کے حالات ذرا تفصیل سے بیان کر رہے ہیں:

میاں شیخ اسماعیل رشدی، شیخ عالم (ف ۱۰۲۹ھ/۱۶۱۹ء) بن شیخ عبدالعزیز چشتی دہلوی (ف ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء) بن شیخ حسن طاہر جونپوری ثم دہلوی (ف ۹۰۹ھ/۱۵۰۳ء) بن شیخ طاہر ملتانی، شیخ رشدی کے اجداد ایک سو پچاس سال تک

Scanned with CamScanner

دہلی میں دعوت و عزیمت میں سرگرم عمل رہے وہ حضرت عباس بن عبدالمطلب (ف ۳۲ھ/۶۵۲ء) عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد میں سے تھے اس لیے عباسی کہلاتے تھے[۱۰]۔

شیخ حسن بن طاہر جونپوری ثم دہلوی کے چار فرزند تھے جن میں سے شیخ محمد حسن خیالی (ف ۹۴۴ھ/۱۶۳۷ء) صوفی و شاعر اور شیخ عبدالعزیز دہلوی نامور ہوئے، شیخ عبدالعزیز کے فرزندوں میں سے شیخ قطب العالم (ف ۱۰۲۴ھ/۱۶۱۵ء) کے ساتھ حضرت خواجہ باقی باللہ کے قریبی مراسم تھے اور ان کے ساتھ طویل صحبتیں رہتی تھیں[۱۱]۔ شیخ قطب العالم کے ایک فرزند شیخ رفیع الدین محمد (ف ۱۰۲۹ء/۱۶۱۹ء) بھی تھے، جو اپنی آبائی مسند مشیخت چھوڑ کر حضرت خواجہ باقی باللہ سے مسلک ہو گئے تھے[۱۲]۔ میاں شیخ رشدی انھی کے چچا شیخ عالم کے فرزند تھے[۱۳]۔

جب حضرت خواجہ باقی باللہ تلاش شیخ میں کابل سے بار بار ہندوستان آتے تو دہلی آ کر انھی شیخ قطب العالم کی خانقاہ میں رہ کر سلوک کی مشق کرتے تھے، یہیں ان کے فرزند شیخ رفیع الدین محمد حضرت خواجہ کی روحانیت سے متاثر ہو کر آپ کے گرویدہ ہوئے تھے اور جب حضرت خواجہ ۱۰۰۶ھ کو امکنہ (مضافات سمرقند، شہر سبز و شہر کتاب کے مابین) سے مولانا خواجگی امکنگی سے خلافت یاب ہو کر واپس آئے تو جو حضرات لاہور میں رہ کر حضرت خواجہ کے واپس آنے کا انتظار کر رہے تھے وہ بھی ان میں شامل تھے[۱۴]۔

خواجہ کلاں بن خواجہ باقی باللہ کی روایت ہے کہ میاں شیخ اسماعیل رشدی کم سنی سے ہی حضرت خواجہ سے مسلک ہو کر سلوک کی مشق کرنے لگے تھے[۱۵]، گویا یہ مخدوم زادے بھی حضرت خواجہ کے انھی ایام میں خانقاہ میں قیام کے دوران محبت کے اسیر ہوئے تھے۔

حضرت خواجہ بھی میاں اسماعیل رشدی پر خاص مہربانی فرماتے تھے ان کا بہت اعزاز و احترام کرتے تھے، ان کی طلب پر طریقے کی تعلیم دی اور بہت کم مدت میں وہ مراتب سلوک طے کرنے میں کامیاب ہو گئے، حضرت خواجہ نے اپنی آخری عمر میں جب کہ آپ مشیخت کا سلسلہ منقطع کر کے اپنے تمام عقیدت مندوں کو حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی (ف ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء) کے پاس بھیج چکے تھے اور ایسی خلوت اختیار کر لی تھی کہ کسی کو ملنے کی جرأت نہیں تھی اور حضرت خواجہ بھی کسی مرید کو طلب نہیں فرماتے تھے لیکن ایک مرتبہ اپنے اس قاعدہ کے خلاف میاں شیخ اسماعیل کو طلب فرمایا اور کہا کہ میاں شیخ اسماعیل مناسبت "نغز دارو چندگاہی مشارٌالیہ را دریں کار بجد باید بود و بہ نزد ما آمد و رفت باید کرد[۱۶]"۔

میاں شیخ اسماعیل رشدی حضرت خواجہ کے ملفوظات یعنی آپ کی مجالس میں ہونے والی گفتگو لکھ لیا کرتے تھے لیکن اس امر کی آپ سے اجازت نہیں لی تھی، ایک مرتبہ ۶، صفر ۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰ء کو انھوں نے آپ کی مجالس شریفہ کی روداد لکھنے کی اجازت چاہی تو بصد دقت آپ نے فرمایا کہ لکھ لیا کرو لیکن مجھے دکھا دیا کرو، جب آپ نے سابقہ تحریرات خدمت میں پیش کیں تو وہ اوراق نامنظور ہوئے تو جامع نے حضرت مجدد الف ثانی کی دہلی میں حضرت خواجہ کے حضور حاضری کے دوران

Scanned with CamScanner

آپ سے عرض کیا کہ آپ حضرت خواجہ سے ملفوظات نویسی کی اجازت لے دیں تو ان کی درخواست منظور ہوئی [۱۷]۔ انھوں نے ملفوظات نویسی کا آغاز ۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰ء کو کیا چوں کہ جامع ملازمت کرتے تھے یعنی عبدالرحیم خان خانان سے وابستہ تھے اس لیے وہ مسلسل نہیں لکھ سکتے تھے، جا بجا خلا پائے جاتے ہیں۔ آخری ملفوظ ۲۵ جمادی الثانی ۱۰۱۲ھ/۱۲۰۳ء کا ہے، اسی روز حضرت خواجہ کا وصال ہو گیا تھا [۱۸]۔

کلیات خواجہ باقی باللہ میں ملفوظات کے علاوہ حضرت خواجہ کے ۸۷ مکتوبات بھی شامل کیے گئے ہیں، یقیناً حضرت خواجہ باقی باللہ نے ان کے علاوہ بھی مکاتیب اپنے اصحاب کو لکھے ہوں گے، آپ کے جانشین حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات کی پہلی جلد میں پہلے بیس عریضے تو حضرت خواجہ کے نام ہیں، حضرت خواجہ نے ان عرض داشتوں کے جوابات بھی لکھے ہوں گے، مکتوبات حضرت خواجہ باقی باللہ میں صرف چند مکاتیب ہی حضرت مجدد الف ثانی کے نام ہیں اگر جامع کامل توجہ سے آپ کے مکتوبات جمع کرتے تو اس سے کئی گنا زیادہ مکاتیب ان حضرات سے مل سکتے تھے جو آپ کے عقیدت مند کی حیثیت سے سرہند میں رہ کر سلوک کی تکمیل میں مصروف تھے۔

کلیات خواجہ باقی باللہ کی ترتیب وتدوین کے محرک حضرت خواجہ کے خلیفہ خواجہ حسام الدین احمد (۹۷۷۔۱۰۴۳ھ/۱۵۶۹۔۱۶۳۳ء) تھے، آپ کے والد نواب غازی خان بدخشی (۹۲۲، ۹۹۲ھ/ ۱۵۱۶۔۱۵۸۴ع) علم معقولات کے امام تھے، وسطی ایشیاء کے اکابر علماء سے تحصیل کے بعد اپنے مستقر بدخشاں (افغانستان) میں رہے وہاں سے کابل اور پھر اکبر بادشاہ کی طلب پر ہندوستان آئے، کئی مناصب پر فائز رہے، سلاطین مغلیہ کے بڑے بڑے معرکوں میں شریک ہوئے، نواب صاحب کے انتقال (۹۹۲ھ/۱۵۸۴ء) کے بعد ان کے فرزند خواجہ حسام الدین احمد کو اکبر بادشاہ نے منصب دیا، لیکن اس وقت تک اکبر کا دین الٰہی پوری طرح ملک پر مسلط ہو چکا تھا، خواجہ حسام الدین احمد کی تربیت ہی مذہبی ماحول میں ہوئی تھی اس لیے انھوں نے دیوانگی کا راستہ اختیار کر کے بادشاہ سے خلاصی حاصل کی، آپ کا نکاح خود اکبر بادشاہ نے اپنے وزیر اعظم علامی ابوالفضل کی بہن فاطمہ سے کروایا، ملازمت سے علیحدگی کے بعد آپ مدتوں جنگلوں میں روپوش رہے، جب حضرت خواجہ باقی باللہ کے خلافت یاب ہو کر واپس ہندوستان آنے کا سنا تو بڑے اشتیاق سے خدمت میں حاضر ہوئے، خلافت سے نوازے گئے لیکن حکومت سے تادیبی کارروائی کے امکان کے باعث خلافت وجانشینی سے معذرت کر لی۔

خواجہ حسام الدین احمد خود صاحب ذوق بزرگ تھے، آپ نے اپنے نام اکابر مشائخ کے خطوط خواجہ کلاں سے جمع کروائے اور شواہد الاخلاص نام رکھا، آپ کی ایک بیاض اشعار بھی تھی جسے آپ اکثر تنہائی میں پڑھا کرتے تھے، جب حضرت خواجہ باقی باللہ کا وصال (۱۰۱۲ھ/۱۲۰۳ء) ہوا تو آپ کے دو کم سن بچے شیخ عبیداللہ ملقب بہ خواجہ کلاں صرف دو سال چار ماہ کے تھے اور ان کے چھوٹے بھائی شیخ عبداللہ ملقب بہ خواجہ خرد صرف دو سال کے تھے، خواجہ حسام الدین احمد نے ان کی اپنے بچوں کے ساتھ پرورش کی دونوں بھائی بڑے ہوئے تو سلوک کی تکمیل کے لیے سرہند بھیجا، یہ دونوں

صاحبزادگان صوفی اور شیخ طریقت تو تھے ہی اس کے ساتھ شاعری کا بھی اعلیٰ ذوق رکھتے تھے، دونوں کی فارسی منظومات دریافت ہو چکی ہیں۔

خواجہ خرد کے ایک مرید خاص شیخ کمال محمد سنبھلی تھے، انھوں نے صوفیہ کا ایک ضخیم تذکرہ اسراریہ کے نام سے لکھا ہے جس میں خانقاہ حضرت خواجہ باقی باللہ (واقع جامع مسجد قلعہ فیروز شاہ تغلق، دہلی) کی علمی فضاؤں کی جس طرح تصویر کشی کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ پاکستان و ہند کا کوئی بڑے سے بڑا شاعر ایسا نہیں ہوگا جو اس خانقاہ میں نہیں گیا ہوگا اور اپنے کلام کی داد نہ لی ہو، خود حضرت خواجہ باقی باللہ فارسی کے اچھے شاعر تھے، اگرچہ خانقاہ شریفہ میں شعر نہیں کہتے تھے لیکن اس کا ماحول ایسا علمی و روحانی تھا کہ جب کوئی روحانی محفل یہاں ہوتی تھی تو بقول صاحب اسراریہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس کے در و دیوار سے ادبیات کے چشمے پھوٹ رہے ہوں۔

ان حالات میں حضرت خواجہ باقی باللہ کے رسائل و منظومات کا مجموعہ ذوق و شوق سے پڑھا جاتا ہوگا۔

حوالے و حواشی:

۱۔ رشدی، محمد اسماعیل، ۱۹۶۷ء، کلیات خواجہ باقی باللہ، مرتبہ: ابوالحسن زید فاروقی و برہان احمد فاروقی، لاہور، ص ۲۱

۲۔ سرہندی، بدرالدین، حضرات القدس، جلد اول، خطی نسخہ، کتاب خانہ لاہور میوزیم، لاہور، ص ۳۵۶

۳۔ بدایونی، عبدالقادر، ۱۸۶۸ء، منتخب التواریخ، کلکتہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ۱۷۶/۳

۴۔ کشمی، محمد ہاشم، نسمات القدس، خطی نسخہ، کتاب خانہ گنج بخش، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، ص ۱۴۵

۵۔ یہ مادے سلسلۃ الاحرار، یعنی کلیات خواجہ باقی باللہ میں شامل ہیں۔

۶۔ خواجہ کلاں، عبیداللہ، ۲۰۱۳ء، زادلمعاد، احوال حسام الدین احمد، مرتبہ: محمد اقبال مجددی، گوجرانولہ، ۲۷۴/۳

۷۔ باقی باللہ، خواجہ، ۱۹۶۷ء، کلیات خواجہ باقی باللہ، مرتبہ: ابوالحسن زید فاروقی و برہان احمد فاروقی، لاہور، ص ۶۷

۸۔ خواجہ کلاں، ۲۷۴/۳

۹۔ حکیم رشدی قمی کے حالات ایرانی شعرا کے تذکروں میں ملتے ہیں، عرفات العاشقین میں ہے: حکیم رشدی قمی از افاضل و اماجد و مردم خوب آں جاست، در عہد شاہ طہماسپ ملازمت سلطانم کردی و در زمان عباس پادشاہ از حکمای مقرر اروی کیھان پوی است و معتبر است، بہ غایت خوش طبیعت فہیم، درست ادراک خوش محاورہ است ۔۔۔۔ قایل ایں مقال (تقی الدین محمد اوحدی اصفہانی) بہ صحبت وی مکرر در رسیدہ دوی بالفعل نیز در اردوی معلای عباسی می باشد (نمونہ کلام) ۔۔۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیں: اوحدی، تقی الدین محمد، ۱۳۸۹ش، عرفات العاشقین وعرصات العارفین ۱۶۰۳-۱۶۰۲/۳، مرتبہ: ذبیح اللہ صاحب کاری و آمنہ فخر احمد، تہران، میراث مکتوب

۱۰۔ ان بزرگوں کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو: کشمیری، محمد صادق ہمدانی، ۱۹۷۷ء، کلمات الصادقین، مرتبہ: محمد سلیم اختر، اسلام آباد، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۴۳؛ کشمیری، محمد صادق ہمدانی، ۱۹۹۰ء۔۱۹۹۳ء، طبقات شاہ جہانی، مرتبہ: محمد اسلم خان، طبقہ نہم۔ دہم؛ دہلوی، عبدالحق محدث، ۱۳۸۳ش، اخبار الاخیار، مرتبہ: علیم اشرف خان، تہران، ص ۵۶۴

۱۱۔ خواجہ کلاں، ۱۳۰/۴

۱۲۔ ایضاً، ۲۲۵/۳؛ انھی شیخ رفیع الدین محمد کی ایک صاحب زادی کا نکاح شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے دادا شیخ وجیہہ الدین سے ہوا، جن کے بطن سے تین فرزند شیخ ابو الرضا محمد، شیخ عبد الرحیم (والد شاہ ولی اللہ) اور شیخ عبد الحکیم متولد ہوئے۔ محدث دہلوی، شاہ ولی اللہ ۱۳۱۲ھ، انفاس العارفین، دہلی، ص ۱۶۷، ۱۷۳

۱۳۔ خواجہ کلاں، ۲۷۳/۳

۱۴۔ ایضاً، ۲۲۵/۳

۱۵۔ ایضاً، ۲۷۳/۳

۱۶۔ ایضاً، ۲۷۴/۳

۱۷۔ باقی باللہ، ص ۲۵

۱۸۔ غلام مصطفیٰ خان، س ن، باقیاتِ باقی، حیدر آباد سندھ، ص ۴۷، ۵۱، ۲۷؛ میاں شیخ اسماعیل رشدی کا سال وفات حتمی طور پر معلوم نہیں ہے، خواجہ کلاں کی روایت ہے کہ موصوف دہلی سے دور دوران ملازمت فوت ہو گئے، ان کی یہ روایت ان کی کتاب زاد المعاد میں درج ہے جو ۱۰۴۴ھ/ ۱۶۳۴ء کو مکمل ہوئی، گویا شیخ رشدی کا انتقال مذکورہ سنہ سے پہلے ہو چکا تھا، ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان نے بغیر کسی قطعی دلیل کے کلیات خواجہ کے مرتب ومدون کا نام خواجہ محمد صدیق ہدایت کشمی فرض کر لیا ہے، وجہ یہ بتائی ہے کہ ان کے سارے اصحاب میں سے سب سے زیادہ معلومات رکھتے تھے، انھوں نے پہلے ہدایت تخلص اختیار کیا اور بعد میں اسے بدل کر رشدی کر دیا ہوگا جو ان دلائل کی روشنی میں غلط ہے۔

۱۹۔ سنبھلی، کمال محمد، اسراریہ، خطی، مخزونہ کتاب خانہ ندوۃ العلما، لکھنو

دیگر ماخذ:

۱۔ اوحدی، تقی الدین محمد، ۱۳۸۹ش، عرفات العاشقین و عرصات العارفین، مرتبہ: ذبیح اللہ صاحبکاری وآمنہ فخر احمد، تہران، میراث مکتوب

۲۔ باقی باللہ، خواجہ، ۱۹۶۷ء، کلیات خواجہ باقی باللہ، مرتبہ: ابو الحسن زید فاروقی وبرہان احمد فاروقی، لاہور

۳۔ بدر الدین سرہندی، حضرات القدس، جلد اول، خطی نسخہ، کتاب خانہ لاہور میوزیم، لاہور

۴۔ خواجہ کلاں، عبید اللہ، ۲۰۱۳ء، زاد المعاد، احوال حسام الدین احمد، مرتبہ: محمد اقبال مجددی، گوجرانولہ

۵۔ عبد القادر بدایونی، ۱۸۶۸ء، منتخب التواریخ، کلکتہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال

۶۔ عبد الباقی نہاوندی ۱۹۲۰ء۔ ۱۹۳۱ء، مآثر رحیمی، مرتبہ: ہدایت حسین، کلکتہ

۷۔ عبد الحق محدث دہلوی، ۱۳۸۳ش، اخبار الاخیار، مرتبہ: علیم اشرف خان، تہران

۸۔ غلام مصطفیٰ خان، س ن، باقیات باقی، حیدر آباد سندھ

۹۔ محمد صادق ہمدانی کشمیری، ۱۹۸۸ء، کلمات الصادقین، مرتبہ: محمد سلیم اختر، اسلام آباد

۱۰۔ ______، ۱۹۹۰ء۔ ۱۹۹۳ء، طبقات شاہ جہانی، مرتبہ: محمد اسلم خان، طبقہ نہم۔ دہم

۱۱۔ محمد ہاشم کشمی، نسمات القدس، خطی نسخہ، کتاب خانہ گنج بخش، مرکز تحقیقات فارسی ایران وپاکستان، اسلام آباد

۱۲۔ مجدد الف ثانی، احمد سرہندی، ۱۹۷۷ء، مکتوبات امام ربانی، مرتبہ: نور احمد امرتسری، استنبول، ترکی

۱۳۔ کمال محمد سنبھلی، اسراریہ، خطی، مخزونہ کتاب خانہ ندوۃ العلما، لکھنو

۱۴۔ ولی محدث دہلوی، شاہ ولی اللہ، ۱۳۱۲ھ، انفاس العارفین، دہلی

۱۵۔ O.Razvi.M And Qaisar M.H 1981.:Cat.of Manuscript in Azad Lib.Habibganj Collection, Aligarh

Scanned with CamScanner

احمد منزوی: فارسی مخطوطات کے لیے خدمات اور ان سے وابستہ کچھ یادیں

عارف نوشاہی

یہ ۱۶ مارچ ۱۹۷۷ء کی ایک صبح تھی۔ ہم لوگ معمول کے مطابق کتب خانہ گنج بخش، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد میں اپنے کام میں مصروف تھے۔ مرکز تحقیقات فارسی کے اُس وقت کے ڈائریکٹر، ڈاکٹر علی اکبر جعفری، ایک قدرے عمر رسیدہ مہمان کے ہمراہ کتب خانے میں داخل ہوئے اور اس مہمان کا ہم سے یوں تعارف کروایا: ''یہ استاد احمد منزوی (۱۹۲۲-۲۰۱۵ء) ہیں!'' منزوی صاحب نے پاکستانیوں کے انداز میں ہاتھ پیشانی تک لے جا کر سلام کیا۔ قریب تھا کہ خوشی اور حیرت سے مجھے سکتہ ہو جاتا؛ خوشی منزوی صاحب سے غیر متوقع ملاقات کی تھی، اور حیرت ان کی سادہ حالی پر۔

میں ۱۹۷۴ء میں، انیس سال کی عمر میں، کچھ فارسی پڑھ کر، کتب خانہ گنج بخش سے وابستہ ہو گیا تھا۔ گنج بخش بنیادی طور پر مخطوطات اور ان کی فہارس کا کتب خانہ ہے۔ اسی کتب خانے میں منزوی صاحب سے ملاقات سے پہلے، ان کے ایک علمی کارنامے، فہرست نسخہ ہای خطی فارسی (تہران، ۱۹۶۹-۱۹۷۴ء) سے آشنا ہو چکا تھا۔ چھ جلدوں پر مشتمل یہ ضخیم فہرست دیکھنے کے بعد منزوی صاحب کی جو تصویر میں نے اپنے تخیل میں بنائی تھی، وہ ایک بارعب عالم شخص کی تھی۔ لیکن جب انہیں اپنے روبرو دیکھا تو وہ سراپا جمال اور عالمانہ تواضع کے حامل تھے۔

منزوی صاحب ۱۹۷۷ء میں ایران سے زمینی راستے سے پاکستان آئے تھے اور پاکستان کی سیر کر کے، ہندوستان جانا چاہتے تھے، لیکن مرکز تحقیقات فارسی کے ڈائریکٹر نے انھیں اپنے ہاں کام کرنے کی دعوت دی۔ چونکہ ''فہرست'' اور ''فارسی'' کا واسطہ درمیان میں تھا، لہذا وہ انکار نہ کر سکے۔ اپنا سفری بیگ کندھوں سے اتارا، اسلام آباد میں ڈیرہ جمایا، قلم ہاتھ میں تھاما اور پاکستان میں فارسی مخطوطات کو متعارف کروانے پر کمر بستہ ہو گئے۔

منزوی صاحب ۱۶ مارچ ۱۹۷۷ء سے ۱ دسمبر ۱۹۹۰ء تک اسلام آباد میں مقیم رہے، اس دوران کچھ سال مجھے بھی ان کے ساتھ اسی کتب خانے میں کام کرنے، بلکہ کچھ سیکھنے کا موقع ملا۔ پاکستان میں ان کے چودہ سالہ قیام کا ثمر، چودہ جلدوں میں فہرست مشترک نسخہ ہای خطی فارسی پاکستان ہے جس میں پاکستان کے کونے کونے میں موجود تقریباً ساٹھ ہزار فارسی مخطوطات کے کوائف درج ہوئے ہیں اور یہ ایران و پاکستان کی مشترکہ علمی تہذیب کی ایک بہترین دستاویز ہے۔

میں، فہرست مشترک کی تخلیق کے علمی ماحول سے مکمل طور پر مانوس تھا۔ حوالے کی یہ کتاب میری آنکھوں کے سامنے ایک بیج سے سایہ دار درخت میں تبدیل ہوئی اور اس کی آبیاری میں میرا بھی حصہ رہا اور سب سے زیادہ میں نے ہی اس کے سائے سے فائدہ اٹھایا۔

۱۹۷۸ء میں ایرانی انقلاب برپا ہو چکا تھا۔ وہاں ہر چیز تہ و بالا ہو چکی تھی۔ ایرانی اداروں میں اکھاڑ پچھاڑ کا عمل جاری تھا۔ انقلاب کے فوراً بعد ہی ایران عراق جنگ بھی شروع ہوگئی۔ ۱۹۸۰ء میں، جب ایران، جنگ کے دور سے گزر رہا تھا، مرکز تحقیقات فارسی میں جمود کا دور دورہ تھا۔ اس کا کوئی ڈائریکٹر یا سرپرست نہیں تھا۔ میں اور منزوی صاحب مرکز میں باقی رہ گئے تھے۔ منزوی صاحب اپنے اہل خانہ سے ملاقات کی غرض سے ایران جانا چاہتے تھے لیکن فکر مند تھے کہ پاکستان واپس نہ لوٹ سکیں گے۔ انہوں نے اسلام آباد میں تین چار سالوں کے قیام کے دوران فہرست مشترک کے کچھ حصے مرتب کر لیے تھے، لیکن مرکز میں چھائے جمود کی وجہ سے اس کی اشاعت کا کوئی امکان نہیں تھا۔ منزوی صاحب نے ایران جانے سے قبل میرے نام ایک ''وصیت نامہ'' لکھا اور مجھے دیا۔ اس میں کچھ یوں تحریر کیا:

> میرے محترم دوست اور شریک کار جناب سید عارف نوشاہی!
>
> ایران اور اپنے اعزہ و اقارب سے ملاقات کے لیے جاتے ہوئے یہ چند سطور یادگار کے طور پر اپنے اس شریک کار اور دوست کے لیے لکھ رہا ہوں۔
>
> مرکز تحقیقات میں اس وقت موجود قلمی اور مطبوعہ کتب کے ذخیروں، دستاویزات اور مادی اور معنوی سامان کی حفاظت کے بارے میں آپ کو تاکید کرنا بے محل ہے، کیونکہ آپ کو ہمارے اس مشترکہ تہذیبی ورثے سے جو محبت اور دلچسپی ہے وہ آپ نے اس مرکز میں چند سالوں کے دوران اپنی سچی اور پرثمر خدمات سے ثابت کر دی ہے۔
>
> یہاں میں اپنی ذاتی سفارشات تحریر کر رہا ہوں۔ یہ امر مدنظر رکھتے ہوئے کہ یہ بھی اپنی جگہ پر ایک عام اور علمی مسئلہ ہے اور ان دونوں ہمسایہ اقوام کی اسی مشترکہ ثقافت سے مربوط ہے جو صدیوں تک ایک دوسرے کے ساتھ رہی ہیں اور ابد تک رہیں گی۔
>
> فہرست مشترک نسخہ ہای خطی فارسی پاکستان کی ذمہ داری آپ کے سپرد کر رہا ہوں، اس کی حفاظت کریں۔ اس فہرست کا حصہ ''مکتوب نگاری، مکتوبات اور منشآت''، صاف کر کے لکھا جا چکا ہے اور طباعت کے لیے تیار ہے۔ میں اسے آپ کے حوالے کرتا ہوں۔ میری موت واقع ہو جانے کی صورت میں، آپ اسے ذاتی طور پر شائع کریں۔
>
> اس فہرست کا داخلی نمونہ (صفحہ بندی) تقریباً اسی طرح رکھنا چاہیے میری ''فہرست گنج بخش'' کا ہے۔ جلد پر

Scanned with CamScanner

یہ عبارت لکھوائی جائے:

فہرست مشترک نسخہ ہای خطی فارسی پاکستان

پہلا حصہ: مکتوب نگاری

اس پر آپ کا لکھا ہوا مقدمہ ہوگا۔ اگر مرکز تحقیقات فارسی اس کی اشاعت کے اخراجات ادا کرنے پر تیار نہ ہوتو یہ اخراجات میرے وارثوں سے طلب کیے جائیں۔

یہ خط میرے وصیت نامے کی حیثیت رکھتا ہے اور میرے وارث طباعت کے اخراجات ادا کرنے کے پابند ہیں۔

میں اپنے اس دوست کی علمی کامیابیوں کا آرزومند ہوں۔

احمد منزوی

۱۱ستمبر ۱۹۸۰ء

منزوی صاحب اس سفر ایران کے بعد بخیر و عافیت پاکستان واپس لوٹ آئے اور پھر سے اپنے کام میں مصروف ہو گئے اور یکے بعد دیگرے فہرست مشترک کی جلدیں شائع ہونے لگیں۔ چنانچہ ۱۹۹۰ء تک فہرست مشترک کی ۱۲ جلدیں انھوں نے اپنی راست نگرانی میں مرکز تحقیقات فارسی کے اخراجات سے پاکستان سے شائع کیں۔ فہرست مشترک کی تیرھویں جلد طباعت کے مراحل میں تھی کہ منزوی صاحب ۱۹۹۰ء میں اسلام آباد کو خیر باد کہہ کر تہران واپس لوٹ گئے۔ ان کی غیر موجودگی میں اس کی طباعت کی نگرانی ان کی تربیت یافتہ، ڈاکٹر انجم حمید نے کی۔

اتفاق سے ۱۹۹۰ء میں، میں اپنی ڈاکٹریٹ کے لیے تہران میں مقیم تھا اور وہاں بھی منزوی صاحب کی موجودگی سے مستفید ہو رہا تھا اور ان سے مسلسل رابطے میں تھا۔ منزوی صاحب ایک مرتبہ اپنے بڑے بھائی علی نقی منزوی مرحوم کے ساتھ قزل قلعہ میں واقع میرے ہاسٹل آئے، لیکن زیادہ تر میں ہی ان کے پاس جایا کرتا تھا۔ ان کے بڑے بھائی کا گھر، کوچۂ ابراہیمی، شمالی امیر آباد میں واقع تھا جو میرے ہاسٹل سے پیدل کا راستہ تھا۔ علی نقی منزوی صاحب کا گھر ہماری ملاقات کا مقام ہوا کرتا تھا۔ میں جمعہ کے روز علی نقی منزوی کے گھر جایا کرتا اور احمد منزوی صاحب بھی وہاں تشریف لے آتے۔ ان سے فہرست مشترک کے نامکمل کام کے بارے میں بات چیت ہوتی اور وہ مجھ سے اپنا دردِ دل بیان کرتے۔

اسی دوران ایرانی ادارے ''فرہنگستان زبان و ادب فارسی'' نے مرکز تحقیقات فارسی اسلام آباد کے ساتھ کوئی معاہدہ کیے بغیر ہی یہ طے کر لیا کہ مرکز میں موجود منزوی صاحب کے تحریر کردہ تمام مسودات بشمول قلمی اور مطبوعہ نسخوں کے کوائف پر مبنی دستاویزات، اسلام آباد سے تہران منتقل کر دی جائیں۔ لیکن میں ذاتی طور پر فرہنگستان کے اس منصوبے سے متفق نہ تھا۔ کیونکہ پہلی بات تو یہ تھی کہ مذکورہ مسودات، مادی اور معنوی لحاظ سے اسلام آباد کی ملکیت تھے، انھیں پاکستان کے علمی

Scanned with CamScanner

ذخیرۂ اسناد کی حیثیت حاصل تھی اور یہ پاکستانی فہرست نویسوں کی محنت کا ثمر تھا، تو تہران کیوں کر منتقل کیا جائے؟ دوسری بات، یہ بھی علم نہ تھا کہ تہران منتقلی کے بعد ان مسودات کا انجام کیا ہوگا۔ خدا کا شکر ہے کہ یہ منصوبہ پایۂ تکمیل تک نہ پہنچا اور یہ معنوی اثاثہ اسلام آباد میں اپنے اصل مقام پر ہی موجود رہا۔

انھی دنوں، میں نے ایران سے پاکستان واپسی کا ارادہ کیا۔ ایک محفل میں، میں نے منزوی صاحب سے کہا: ''علمی روایت یہ ہے کہ اساتذہ کے ادھورے کام ان کے شاگرد مکمل کیا کرتے ہیں (اگر پدر نتواند پسر تمام کند) اگر آپ مجھے اپنا تربیت یافتہ شاگرد سمجھتے ہیں تو اجازت دیجیے کہ اسلام آباد واپس جا کر فہرست مشترک کا باقی کام میں اپنے ذمہ لے لوں اور اسے پایۂ تکمیل تک پہنچاؤں۔''

منزوی صاحب نے اسی وقت ایک کاغذ لیا اور مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد کے مدیر کے نام ایک خط لکھا، جس کے الفاظ یہ تھے:

> محترم ڈائریکٹر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد
>
> بعد از سلام، چونکہ اس ناچیز کی فہرست مشترک کا مسودہ اور اس کے علاوہ فہرست کتب خانۂ گنج بخش کے مسودے، اشاعت سے قبل مرکز میں رہ گئے تھے اور اس ناچیز کو چند ناگزیر وجوہات کی بنا پر مرکز چھوڑنا پڑا؛ اور چونکہ معلوم نہیں کہ میں کب تک زندہ رہوں؛ اور یہ کہ اس ناچیز کے لائق فائق شاگرد، اب شاگرد نہیں رہے، بلکہ اس ناچیز کے استاد کہلانے کے مستحق ہیں، وہ فہرست مشترک کے ان [غیر مطبوعہ] حصوں کی اشاعت کی ذمہ داری اپنے کندھوں پر اٹھانے کے متحمل ہو سکتے ہیں۔ میں اپنی رضامندی، بلکہ درخواست سے مرکز سے مطالبہ کرتا ہوں کہ ان حصوں کی اشاعت کا باقی ماندہ کام ان لوگوں کے سپرد کر دیا جائے۔ یہاں میری مراد جناب ڈاکٹر سید عارف نوشاہی اور محترمہ ڈاکٹر (مستقبل قریب میں) انجم حمید سے ہے کہ وہ یہ ذمہ داری اٹھائیں اور ان دو حصوں کی اشاعت کا کام پایۂ تکمیل تک پہنچائیں۔
>
> احمد منزوی
>
> ۲۵ جنوری ۱۹۹۵ء

اسلام آباد واپسی کے بعد نومبر ۱۹۹۵ء میں، میں دوبارہ مرکز تحقیقات سے وابستہ ہو گیا اور منزوی صاحب کے باقی ماندہ مسودات پر کام کرنا چاہا۔ ہزاروں کارڈ اور مسودات میرے حوالے کر دیے گئے لیکن ان کی ترتیب، مرکز تحقیقات فارسی کی عمارت کی منتقلی کے باعث درہم برہم ہو چکی تھی اور اب ان کا کوئی نظم باقی نہیں رہا تھا۔ مجھے سمجھ نہیں آ رہا تھا کہ اس الجھی ہوئی گتھی کو کیسے سلجھاؤں اور دھاگے کا سرا کہاں سے پکڑوں؟ آخر کار چند ہفتوں کی محنت کے بعد ان مسودات کو چار حصوں

Scanned with CamScanner

میں تقسیم کیا:

۱۔فہرست مشترک کے غیر شائع شدہ حصوں کا مسودہ؛

۲۔فہرست مشترک کے استدراکات؛

۳۔ فہرست کتب خانہ گنج بخش کے باقی ماندہ حصے؛

۴۔کتاب ہای فارسی چاپ سنگی و کمیاب در پاکستان کے کارڈ۔

میں نے پہلے حصے (فہرست مشترک کے غیر شائع شدہ حصے) کو ترجیح دیتے ہوئے، کام شروع کیا اور انھیں موضوعی اور الف بائی لحاظ سے مرتب کیا۔ ضمناً اشاعت سے قبل بہت سے مطالب پر نظر ثانی کی اور اس میں اضافے کیے۔ تہران میں منزوی صاحب کو جب کام کے نتائج سے مطلع کیا تو انھوں نے ایک یادداشت لکھی جو ذیل میں درج ہے:

جب میں نے اپنی شدید اور طویل بیماری کی وجہ سے، وہ بھی بڑھاپے، ضیف العمری اور تنہائی کے عالم میں، اسلام آباد چھوڑا تو فہرست مشترک کا کام پایۂ تکمیل تک نہ پہنچ سکا تھا۔ دوسری مرتبہ تہران میں فرہنگستان زبان و ادب فارسی، تہران کی جانب سے دانشنامہ زبان و ادب فارسی در شبہ قارہ کے منصوبے پر اپنے محترم دانشور شریک کار، جناب ڈاکٹر عارف نوشاہی کے ساتھ کام کرنے کا موقع ملا۔ اس بار ہمارے پاس وقت تھا کہ فہرست مشترک کے بارے میں ایک دوسرے سے دکھ درد بیان کریں۔ جب انھوں نے اپنے وطن واپسی کا ارادہ کیا اور اسلام آباد روانہ ہوئے تو میں نے ان سے اس خواہش کا اظہار کیا کہ وہ میرے مسودات کو اشاعت کے لیے تیار کریں۔

فہرست مشترک کے ان حصوں کی کمیت اور کیفیت کے بارے میں، جو اب میرے پاس موجود نہیں، [میں کچھ نہیں کہہ سکتا] میرے ساتھی عارف نوشاہی نے جو کچھ مرتب کیا ہے، اور وہ بھی میرے سامنے نہیں ہے، مجھے امید ہے کہ وہ اس ذمہ داری سے بخوبی عہدہ برآ ہوئے ہوں گے۔

اب جب کہ یہ عظیم کام، خدا کی مدد، کلچرل کاونسلر جناب علی ذوعلم اور جناب مہدی توسلی (معاون مدیر مرکز تحقیقات) اور محترم سید عارف نوشاہی کی ہمت سے پایۂ تکمیل کو پہنچ چکا ہے، میں ان تمام معاونین کا شکریہ ادا کرتا ہوں اور محترمہ ڈاکٹر انجم حمید کا بھی، جنھوں نے اشاریہ تیار کرنے کی زحمت اٹھائی۔ میں نے یہ چند سطور اظہار تشکر کے طور پر تحریر کی ہیں۔ امید ہے کہ آخری جلد، جو تمام جلدوں کے اشاریے پر مشتمل ہے، وہ بھی فہرست مشترک کے بعد شائع ہو جائے گی۔

احمد منزوی

۱۲ دسمبر ۱۹۹۶ء، تہران

Scanned with CamScanner

۱۹۹۷ء میں فہرست مشترک کی چودھویں جلد منزوی صاحب کی مذکورہ یادداشت کے ساتھ مرکز سے شائع ہوگئی۔ اسے میں نے مرتب کیا تھا اور اس پر بہت سے اضافات بھی کیے تھے۔ مرکز کے اُس وقت کے سرپرست، جناب علی ذوعلم نے اس جلد کی اشاعت میں خاص حمایت اور دلچسپی کا مظاہرہ کیا۔ ڈاکٹر انجم حمید نے اس جلد کے اشاریے تیار کیے اور استاد منزوی کا حقِ شاگردی ادا کیا۔ ڈاکٹر انجم حمید نے بعد میں فہرست مشترک کی چودہ جلدوں کا یکجا اشاریہ بھی تیار کیا جو راہنمای فہرست مشترک نسخه ہای خطی فارسی پاکستان کے نام سے ۱۹۹۸ء میں مرکز سے شائع ہوا۔

۲۰۰۱ء میں ایک مرتبہ پھر تہران میں منزوی صاحب سے ملاقات ہوئی اور فہرست نسخه ہای خطی فارسی کتاب خانہ گنج بخش کی باقی ماندہ جلد کی تنظیم و ترتیب اور اشاعت کا موضوع زیر بحث آیا۔ انھوں نے مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان کے ڈائریکٹر کے نام ایک خط لکھا اور رضامندی دی کہ فلاں -یعنی راقم السطور- فہرست کے اُس مسودے سے، جو، اُن کے ہاتھ سے لکھا ہوا مرکز تحقیقات کے آرکائیوز میں موجود ہے، استفادہ کر سکتا ہوں۔ میں نے یہ خط مرکز کے اُس وقت کے ڈائریکٹر ڈاکٹر سعید بزرگ بیگدلی کو دیا۔ وہ اس موضوع کی اہمیت سے بخوبی آگاہ تھے، لہٰذا مشترکہ تہذیب کی خدمت کے احساس سے سرشاری اور نہایت خندہ پیشانی سے منزوی صاحب کے مسودات میرے حوالے کر دیے۔ میں نے بھی کمر ہمت باندھی اور فہرست نسخه ہای خطی فارسی کتاب خانہ گنج بخش کی پانچویں جلد کو ترتیب دے کر اشاعت کے لیے تیار کیا اور منزوی صاحب کو مطلع کیا۔ انہوں نے جواب میں یہ خط لکھا:

جناب ڈاکٹر عارف نوشاہی

> بعد از سلام، آپ نے فون کیا تھا اور فہرست نسخه ہای خطی گنج بخش کی پانچویں جلد کی اشاعت کے بارے میں پوچھا تھا۔ اصولی طور پر اس کی اشاعت کا پہلا حق مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان کو حاصل ہے۔ لیکن اگر آپ کو یاد ہو، گذشتہ سال جب تہران میں ہماری ملاقات ہوئی تھی تو آپ نے اس فہرست کی ایک کاپی، جس پر ہماری مشترکہ دوست ڈاکٹر انجم حمید کے ہاتھ سے لکھے ہوئے نشانات بھی تھے، اشاعت کے لیے مجھے دی تھی اور اس ناچیز نے اسے اشاعت کے لیے تیار کیا تھا اور اب میں نے اپنے نسخے کی پروف خوانی مکمل کر لی ہے، [اس فہرست پر] مرکز اور اس کے محترم ڈائریکٹر جناب نعمت اللہ ایران زادہ کا حق مقدم سمجھتا ہوں۔ لیکن دوسری طرف اس کی اشاعت کا اپنا حق بھی محفوظ رکھتا ہوں۔
>
> یہ خط میں نے تقریباً بند آنکھوں اور لرزتے ہاتھوں سے لکھا ہے۔ اس کے لیے معذرت خواہ ہوں۔ میری

درخواست ہے کہ آپ فہرست کا آخری پرنٹ میرے لیے تہران بھیجیں۔
آخر میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ برصغیر کے خطے میں اپنے علمی معاملات میں، میں آپ کو اپنا ''وصی'' سمجھتا ہوں۔ جو کچھ آپ مناسب سمجھتے ہیں، عمل فرمائیں۔

احمد منزوی

۲۱ دسمبر ۲۰۰۴ء

پس تحریر:

دوست عزیز!
اگر ممکن ہو تو اس خط کو یادداشت کے طور پر جلد چہارم [کذا: پنجم] کے آغاز پر شائع کریں، شکر گذار ہوں گا۔ ۱۷ جنوری ۲۰۰۵

منزوی صاحب کی خواہش کے مطابق ان کی یہ تحریر پانچویں جلد کے آغاز میں شائع کی گئی اور یہ جلد مرکز کے اخراجات سے ۲۰۰۵ء میں اسلام آباد سے شائع ہوئی۔

منزوی صاحب از ۱۹۷۷ء تا ۱۹۹۰ء مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان میں مشغول کار رہے۔ اس مدت میں انھوں نے کتابیات اور مخطوطہ شناسی کے حوالے سے دو اہم کام انجام دیے۔ پہلا: فہرست نسخہ ہای خطی فارسی کتاب خانۂ گنج بخش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان (۵ جلدیں) اور دوسرا: فہرست مشترک نسخہ ہای خطی فارسی پاکستان (چودہ جلدیں) ابتدا میں انھوں نے کتب خانہ گنج بخش کے خطی نسخوں پر توجہ دی اور ۲۸۵۵ فارسی کتابوں کے ۶۹۱۸ خطی نسخوں کی فہرست تیار کی جسے مرکز نے ۸۲-۱۹۷۸ء کے دوران ۲۵۱۳ صفحات پر چار جلدوں میں فہرست نسخہ ہای خطی کتاب خانۂ گنج بخش A Descriptive Catalogue of Persian & Arabic Manuscripts inKetabkhane.i.Ganjbakhsh کے عنوان سے شائع کیا۔ اس فہرست کی پانچویں جلد منزوی صاحب کے پاکستان سے جانے کے بعد شائع ہوئی۔

فہرست گنج بخش کی چار جلدوں میں اشاعت کے بعد منزوی صاحب نے فہرست مشترک کی اشاعت پر اپنی توجہ مبذول کی اور ۱۹۸۳ء میں اس کی پہلی جلد شائع ہوئی۔ ۱۹۹۷ء میں استقلالِ پاکستان کی گولڈن جوبلی کے موقع پر فہرست مشترک کی چودھویں جلد کی اشاعت کے ساتھ منزوی صاحب کا فہرست مشترک نسخہ ہای خطی فارسی پاکستان کا منصوبہ اپنی تکمیل کو پہنچ گیا۔

ان دو بڑے کاموں کے ساتھ ساتھ منزوی صاحب نے اسلام آباد میں سعدی بر مبنای نسخہ ہای خطی پاکستان کے نام سے ایک کتاب بھی تالیف کی جو دراصل فہرست مشترک سے ماخوذ تھی۔ یہ کتاب

۱۹۸۵ء میں مرکز سے شائع ہوئی۔ اس کتاب میں انھوں نے بتایا ہے کہ خطی نسخوں کی صورت میں شیخ سعدی شیرازی کی کون سی کتابیں یا ان کتابوں کی شروح، تراجم اور حاشیے پاکستان میں موجود ہیں۔

منزوی صاحب کی تمام تر دلچسپی اور توجہ مخطوطات کی فہرست نویسی پر مرکوز تھی۔ وہ فروعی کاموں جیسے مقالہ نویسی یا تدوین متن میں زیادہ وقت صرف نہیں کرتے تھے۔ لیکن ایک فہرست نویس جب فہرست نگاری کے دوران اچھے اچھے نادر نسخے دیکھتا ہے تو اس کا جی چاہتا ہے کہ وہ ان نسخوں کو متعارف کرے، چنانچہ منزوی صاحب نے بھی چند نایاب نسخوں کے تعارف پرمبنی مقالات لکھے۔ یہ نسخے تفسیر تخییر الکلام، جواہر او غانی، فقہ بابری، اصول فارسی اور اسولہ و اجوبہ رشید الدین فضل اللہ ہمدانی تھے۔ ان نسخوں کے بارے میں منزوی صاحب کے مقالات زیادہ تر مجلہ آیندہ (مدیر: ایرج افشار)، تہران میں شائع ہوئے۔ جب انھوں نے کتب خانہ گنج بخش میں اخلاق عالم آرا / اخلاق محسنی تالیف محسن فانی کشمیری کا منحصر بہ فرد نسخہ دیکھا تو اس کی تدوین بھی کی، لیکن اُسے اپنے نام کی بجائے اپنی اہلیہ خدیجہ جاویدی کے نام سے مرکز تحقیقات فارسی سے ۱۹۸۲ء میں شائع کیا۔

فہرست نویسی کے کام سے اپنے عشق کی وجہ سے وہ حضر کو سفر پر ترجیح دیتے اور اسلام آباد سے باہر نہ جاتے۔ لیکن میری خواہش پر انھوں نے دو مرتبہ میرے ساتھ سفر کیا۔ ۱۰ اگست ۱۹۷۸ء کو، میں منزوی صاحب کو ان کی بیٹی آزادہ منزوی کے ہمراہ اسلام آباد سے دو سو کلو میٹر دور واقع اپنے گاؤں ساہن پال (ضلع منڈی بہاء الدین) لے گیا۔ انھوں نے ایک شب وہاں بسر کی۔ میرے عم محترم سید شریف احمد شرافت نوشاہی (۱۹۰۷-۱۹۸۳ء) ان کے میزبان تھے۔ دوسرا سفر ۱۴ مئی ۱۹۸۰ء کو پیش آیا جب لاہور میں شرافت نوشاہی مرحوم کی تصنیف شریف التواریخ کی تقریب رونمائی قرار پائی۔ میں نے منزوی صاحب سے اس تقریب میں شرکت اور خطاب کی درخواست کی۔ کیوں کہ وہ اس کتاب کے مصنف سے قریبی شناسائی رکھتے تھے، انھوں نے میری درخواست کو شرف قبولیت بخشا اور میں انھیں اپنے ساتھ لاہور لے گیا جہاں انھوں نے ایک رات شرافت نوشاہی مرحوم کے بیٹے سعید الظفر نوشاہی کے گھر قیام کیا۔ اس تقریب میں منزوی صاحب نے جو مقالہ پڑھا، وہ شریف التواریخ کی دوسری جلد کے آخر میں (ص: ۱۹۲۹-۱۹۳۱) شائع ہوا۔

میں نے خود دیکھا تھا کہ منزوی صاحب جب تک اسلام آباد میں قیام پذیر رہے، کم از کم سولہ گھنٹے دن رات مرکز تحقیقات فارسی میں فہرست نویسی کے کام میں مشغول رہا کرتے۔ وہ مرکز کی عمارت کے ایک کمرے میں رہتے تھے اور علی الصبح وہیں سے اٹھ کر کام پر آ جاتے۔ وہ اپنے وقت کی خوب قدر کرتے تھے اور خود کہا کرتے کہ میرے لیے کوئی عید، عاشورا اور جمعہ، اتوار کی چھٹی نہیں ہے۔ کتب خانہ گنج بخش میں آنے والے اپنے ملاقاتیوں سے زیادہ گھلتے ملتے نہیں تھے۔ بس سلام دعا اور احوال پرسی کرتے، اپنی عینک آنکھوں پر رکھتے، "یا حق" کہتے اور پھر سے اپنے کام میں مصروف ہو جاتے۔ خواہ مقابل سالہا سال بعد کسی دور شہر سے ہی ان کی ملاقات کو آیا ہو۔ وہ احباب کو رخصت کرتے وقت بھی "یا حق

کے الفاظ استعمال کرتے۔

منزوی صاحب یکم دسمبر ۱۹۹۰ء کو ایران واپس چلے گئے۔ میں ان دنوں تہران یونیورسٹی سے فارسی زبان و ادب میں ڈاکٹریٹ کی غرض سے تہران میں مقیم تھا اور گاہے گاہے استاد محترم سے ملاقات کا شرف حاصل کرتا رہتا۔

۱۹۹۴۔۱۹۹۵ء کے دوران، میں فرہنگستان زبان وادب فارسی کی دعوت پر دانشنامۂ زبان و ادب فارسی در شبہ قارہ کے منصوبے پر کام کے لیے دوبارہ تہران میں مقیم رہا۔ ہفتے میں تین روز دانش نامہ میں اندراجات کے انتخاب کے لیے جو مشاورتی نشست ہوتی اس میں منزوی صاحب اور راقم السطور بھی شرکت کرتے۔ اس طرح مجھے مزید ایک سال ان سے استفادہ کرنے کا موقع ملا۔

جن سالوں میں منزوی صاحب اسلام آباد میں فہرست مشترک پر کام کر رہے تھے، ساتھ ساتھ فہرستوارۂ کتاب ہای فارسی بھی مرتب کرنے لگے۔ یہ دراصل دنیا بھر میں فارسی مخطوطات اور قدیم فارسی مطبوعات کا اشاریہ ہے۔ اسلام آباد میں انھوں نے جو کام تدوین کر لیا تھا اسے فہرست مشترک کی جلد نمبر ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳ میں ضمیمے کے طور پر شائع کیا۔ لیکن ابھی ہزاروں غیر شائع شدہ کارڈ مرکز کے آرکائیوز میں موجود تھے کہ منزوی صاحب تہران واپس لوٹ گئے اور ان کارڈوں کی عاقبت نامعلوم تھی۔ تہران پہنچ کر جب انھوں نے اپنا یہ منصوبہ پہلے انجمن آثار و مفاخر فرہنگی اور بعد میں مرکز دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی کو پیش کیا تو ان اداروں نے اس کی حمایت کی، چنانچہ تمام مسودات اسلام آباد سے تہران منتقل کر دیے گئے۔ یوں فہرستوارہ' کتاب ہای فارسی منصوبے کا تہران سے از سر نو آغاز ہوا۔ تہران میں اس کام کے لیے ماحول سازگار تھا اور منزوی صاحب اپنے جسم کی آخری توانائی فہرستوارہ پر صرف کر کے اپنی زندگی میں اس کی گیارہ جلدیں منظر عام پر لے آئے۔ انھیں فہرستوارہ سے دلی لگاؤ تھا اور وہ اسی کی دھن میں جی رہے تھے۔ یہاں تک ان کے ہاتھ پاؤں اور آنکھیں کام کرنے سے جواب دے گئے لیکن وہ اس عالم میں بھی گردشی کرسی (وہیل چیئر) پر بیٹھ کر اپنے دفتر جاتے اور فہرستوارے کے مسودے کو، جو انھیں اپنے بچوں کی طرح عزیز تھے، محبت بھری نگاہوں سے تکتے رہتے۔ منزوی صاحب کہا کرتے تھے کہیں اور مرنے سے بہتر ہے آدمی کتب خانے میں مرے!

منزوی صاحب کے تہران واپس جانے کے بعد، میں جب بھی ایران جاتا، بلا استثنا ہر سفر میں ان سے ملاقات کرتا۔ یہ ملاقات کبھی علی نقی منزوی مرحوم کے نئے گھر پر ہوتی، کبھی مرکز نشر میراث مکتوب میں، اور کبھی مرکز دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی میں ہوا کرتی۔ مرکز نشر میراث مکتوب مختلف مواقع کی مناسبت سے میرے ساتھ نشستوں کا اہتمام کرتا رہتا اور تہران کے علمی حلقوں کو شرکت کی دعوت دیتا۔ منزوی صاحب بھی اس میں شرکت کرتے۔ آخری مرتبہ منزوی صاحب نے میری خاطر ''همایش نسخه های خطی و متون چاپی فارسی در شبه قاره'' International Conference on

Scanned with CamScanner

Persian Manuscripts & Printed books in Sub.continent میں شرکت کی۔ یہ کانفرنس ۱۱ جولائی ۲۰۱۲ء کو باغ زیبا کمپلیکس، تہران میں منعقد ہوئی۔ اس کانفرنس کا ایک مقصد میری کتاب، کتاب شناسی آثار فارسی چاپ شدہ در شبہ قارہ کی رونمائی بھی تھا جس میں شرکت کے لیے میں نے اپنے خاص احباب ڈاکٹر معین الدین عقیل (کراچی)، ڈاکٹر عصمت درّانی (بہاول پور)، ڈاکٹر شریف حسین قاسمی (دہلی) اور ڈاکٹر نجدت طوسون (استنبول) کو دعوت دی تھی۔ اس کتاب کی تصنیف، منزوی صاحب کا ایک خواب تھا۔ منزوی صاحب وہیل چیئر پر بیٹھ کر مجلس میں تشریف فرما تھے۔ میں نے کتاب استاد محترم کو پیش کی تو انھوں نے مجھے بوسہ دیا۔ وہ زبان سے کچھ نہیں بول سکتے تھے، لیکن ان کی آنکھوں میں موجود چمک ان کی خوشی بیان کر رہی تھی۔

منزوی صاحب سے میری آخری ملاقات ۲۷ اکتوبر ۲۰۱۳ء کو ان کی رہائش گاہ، واقع شاہراہ چمران، آتی ساز اپارٹمنٹس میں اس حال میں ہوئی جب وہ گوشہ نشین تھے اور مکمل طور پر بستر سے لگ چکے تھے اور ایک نرس ان کی دیکھ بھال پر مامور تھی۔ میں ان کے گھر گیا۔ کچھ بولنے کے قابل تو نہ تھے البتہ ان کی آنکھوں کی چمک سے مجھ تک پیغام پہنچ رہا تھا۔ گویا مجھے پہچان لیا ہو۔ دونوں ہاتھ جوڑ کر مجھے سلام کیا اور خالی خالی نظریں مجھ پر گاڑ دیں۔ کافی دیر تک اسی حالت میں رہے۔ ان کی یہ حالت دیکھ کر میرا دل بھر آیا:

دل خون کند و چہرہ زریری پیری　　درہم شکند صولتِ شیری پیری
گفتم کی بتر کدام پیری یا مرگ؟　　پیرِ خردم گفت کہ: پیری، پیری

[ترجمہ: بڑھاپا دل خون اور چہرہ زرد کر دیتا ہے۔ بڑھاپا شیر کی ہیبت کو توڑ دیتا ہے۔ میں نے پوچھا کہ بڑھاپا بُرا ہے یا موت؟ پیرِ خرد نے کہا کہ بڑھاپا اور صرف بڑھاپا۔]

ایک زمانہ تھا کہ میں اسلام آباد میں منزوی صاحب کے ہمراہ گھنٹوں چہل قدمی کیا کرتا تھا یا خریداری کے لیے بازار جایا کرتا تھا۔ وہ اتنے تیز تیز قدم اٹھاتے کہ میں پیچھے رہ جاتا اور بھاگتے ہوئے ان تک پہنچا کرتا۔ اب یہ عالم تھا کہ ایک مشت استخوان بنے، صوفے پر براجمان تھے۔

بالآخر ۱۱ دسمبر ۲۰۱۵ء کو تہران سے یہ اطلاع ملی کہ منزوی صاحب دعوت حق پر لبیک کہتے ہوئے ''یا حق'' کا نعرہ لگاتے ہوئے آج رات اس جہان فانی کو خیر باد کہہ گئے ہیں۔ ان کی رحلت سے ایران میں فہرست نویسی اور کتاب شناسی کا ایک دور اپنے اختتام کو پہنچا اور معاصر ایران کا ''ابن ندیم'' اس دنیا سے رخصت ہو گیا۔

احمد منزوی، شیخ محمد محسن ''آقا بزرگ طہرانی'' (۱۸۷۶-۱۹۷۰ء) کے منجھلے بیٹے تھے۔ جو شخص بھی عربی، فارسی کتابیات سے شغف رکھتا

ہے وہ آقا بزرگ طہرانی کے نام اور ان کی مشہور زمانہ کتابوں الذریعہ الی تصانیف الشیعہ (۲۵ جلدیں) اور طبقات اعلام الشیعہ سے واقف ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ احمد منزوی کو فہرست نویسی اور کتابیات کا ذوق وراثت میں ملا تھا۔ منزوی صاحب کی تاریخ ولادت میں کچھ اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان کے شناختی کارڈ پر ۹ جون ۱۹۲۵ تاریخ درج ہے، لیکن ان کے والد نے ایک بیاض میں ان کی تاریخ پیدائش ۸ ربیع الثانی ۱۳۴۱ ہجری لکھی ہے جو ۲۸ نومبر ۱۹۲۲ء کے مطابق ہوتی ہے اور خاندان والے اسی تاریخ (۲۸ نومبر ۱۹۲۲ء) کو درست مانتے ہیں۔ منزوی صاحب کے والد ایرانی الاصل ہیں لیکن وہ ایران سے عراق کے شہر سامرا اور بعد میں نجف اشرف ہجرت کر گئے اور وہیں وفات پائی اور نجف میں دفن ہوئے۔ مجھے ۲۰۱۵ء میں ان کا مدفن دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے۔ منزوی صاحب کی ولادت سامرا میں ہوئی اور ۲۱ سال کی عمر میں عراق سے واپس اپنے وطن ایران آ گئے اور تہران میں سکونت اختیار کی۔ ان کے بڑے بھائی علی نقی منزوی بھی ان کے ساتھ تھے۔ علی نقی منزوی اسلامی فلسفہ اور کتابیات کے ماہر تھے اور انھوں نے الذریعہ الی تصانیف الشیعہ کی ترتیب و اشاعت کی ذمہ داری سنبھالی اور اپنے چھوٹے بھائی کے ساتھ مل کر اسے شائع کیا۔ احمد منزوی ۱۹۴۸ء میں ایران کے ساحلی شہر بندر انزلی چلے گئے اور دو سال تک وہاں کے دو اسکولوں میں عربی اور فارسی کی تدریس کرتے رہے۔ ۱۹۵۰ء میں تہران واپس آ کر یہاں تدریس کرنے لگے۔ تہران منتقل ہونے کے بعد ان کی علمی اور تصنیفی زندگی شروع ہوئی اور انھوں نے اپنے والد کا راستہ فہرست نگاری اپنایا۔ پہلے کتاب خانہ مجلس میں فہرست نویسی کے [illegible] اور اس کتب خانے کے مخطوطات کی فہرست سازی میں شریک رہے۔ چنانچہ جلد ۱۱ تا ۱۶ میں ان کا بھی حصہ ہے۔ ان کا پہلا علمی کام، جس نے ان کو شہرت بخشی الفہرست نسخہ ہای خطی فارسی تھا، جو R.C.D. تہران نے چھ جلدوں میں شائع کیا (۱۹۶۹-۱۹۷۴ء)۔ یہ دنیا بھر میں فارسی مخطوطات کی مشترکہ فہرست ہے، جس کی بنیاد دنیا بھر کی مطبوعہ فہرستیں ہیں۔ ۱۹۷۲ء میں انھوں نے کتب خانہ ملک، تہران کے مخطوطات کی فہرست نویسی شروع کی اور اس کی ۹ جلدیں شائع ہوئیں (۱۹۸۲-۹۳ء)۔

فارسی کتابیات میں ایک کتاب شہرۂ آفاق ہے۔ یہ سی اے اسٹوری (C.A.Storey) کی پرشین لٹریچر (اے بائیو ببلیو گرافیکل سروے) ہے۔ اس کا روسی ترجمہ ایک روسی کتاب شناس برگل نے کیا جو بہت سے اضافات کے ساتھ ۳ جلدوں میں شائع ہوا۔ ایران میں اس اہم روسی ترجمے کو فارسی میں منتقل کیا گیا۔ فارسی ترجمے پر نظر ثانی اور اضافات کا کام احمد منزوی کے ذمے لگایا گیا۔ چنانچہ تین جلدوں میں سے دو جلدوں کا فارسی ترجمہ ادبیات فارسی بر مبنای تالیف استوری کے نام سے تہران سے (۱۹۸۳ء) شائع ہو گیا۔

۱۹۷۷ء میں احمد منزوی سیر کی غرض سے پاکستان آئے تھے۔ یہاں کوئٹہ، کراچی، حیدر آباد، لاہور، راول پنڈی کی سیر کر کے وہ افغانستان کی سیر کرنے بھی گئے اور واپس پاکستان آ گئے اور مرکز تحقیقات فارسی میں فہرست نویسی میں مصروف ہو گئے اور چودہ سال تک یہ خدمت انجام دی جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ جنوری ۱۹۸۹ء میں وہ پاکستان سے ہندوستان گئے اور وہاں خانہ فرہنگ ایران، دہلی میں مقیم ہو کر، ہندوستان میں فارسی مخطوطات کی مشترکہ فہرست کا ڈول ڈالا۔ ہندوستان میں وہ چند کتب خانوں ہی کی فہرستیں تیار کروا پائے تھے کہ ان کا اقامتی ویزا ختم ہو گیا اور وہ واپس پاکستان آ گئے۔ ہندوستان میں ان کی ترتیب داده فهرست نسخه های خطی فارسی کتابخانهٔ عمومی و آرشیو پٹیالا (۱۹۹۹ء) شائع ہوئی۔

۱۹۹۰ء میں منزوی صاحب واپس تہران چلے گئے اور مرکز دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی سے وابستہ ہو گئے۔ وہاں بیک وقت وہ دو کاموں میں مصروف رہے۔ ایک، مرکز میں موجود قلمی اور عکسی نسخوں کی فہرست نویسی؛ دوسرا الفهرستوارهٔ کتاب های فارسی کی ترتیب۔ چنانچہ فهرست نسخه های خطی مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (۱۹۹۹ء)؛ فهرست نسخه های عکسی مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (۲۰۰۳ء) اور فهرستوارهٔ کتاب های فارسی (۱۱ جلدیں، ۲۰۰۳-۲۰۱۲ء) شائع ہوئیں۔

Scanned with CamScanner

اگر پاکستان کے حوالے سے ان کی خدمات کا ذکر کیا جائے تو ان کی ترتیب دادہ فہرست مشترک نسخہ ہای خطی فارسی پاکستان کو ہند-فارسی علمی وراثت کے لیے حوالے کی کتاب قرار دیا جائے گا۔ اس فہرست میں کم و بیش ساٹھ ہزار فارسی مخطوطات کا تعارف درج ہوا ہے جو پاکستان کے کونے کونے میں بکھرے پڑے ہیں۔ یہ فہرست برصغیر میں اپنی نوعیت کی واحد فہرست ہے جو فارسی ادب پر کام کرنے والوں کی راہ نمائی کرتی ہے۔ راقم السطور نے اسی طرز پر اور ایک طرح سے اسی فہرست کی تکمیل کے لیے ۲۰۱۰ء میں ایک منصوبہ ای اسلامک مینوسکرپٹ ایسوسی ایشن، کیمبرج کے تعاون سے شروع کر کے ۲۰۱۶ء میں مکمل کیا۔ اس میں پاکستان کے نجی کتب خانوں میں محفوظ تقریباً بیس ہزار فارسی مخطوطات کے کوائف درج ہوئے ہیں۔

یہ تھا احمد منزوی کی مخطوطات شناسی کے میدان میں خدمات کا ایک مختصر جائزہ۔ ان کے حالات زندگی اور علمی کارناموں پر دو کتابیں ان کے حین حیات ہی شائع ہو گئی تھیں۔ پہلی حدیث عشق (خودنوشت سوانح) بہ اہتمام نادر مطلبی کاشانی و سید محمد حسین مرعشی، تہران، ۲۰۰۲ء؛ دوسری دانش و فرزانگی تدوین و تنظیم علی رفیعی علامرودشتی، مقدمہ و ویرایش علی بہرامیان، تہران، ۲۰۱۲ء۔

شاہ تراب: مثنوی مہ جبیں و ملا

سلطانہ بخش

شاہ تراب چشتی کا شمار بارھویں صدی ہجری کے صوفی شعراء میں ہوتا ہے۔ وہ دکن میں چشتیہ سلسلے کے آخر شاعر ہیں جن کے شعری تخلیقات کا گراں مایہ سرمایہ دکنی ادب کا خزینہ ہے۔ شاہ تراب ایک وسیع المشرب صاحب دیوان اور کثیر التصانیف شاعر ہیں۔ ان کا فکری سرمایہ دکن کے چشتیہ سلسلے کے صوفیائے کرام، میراں جی شمس العشاق، برہان الدین جانم اور امین الدین علی عالی کے مخصوص نظام سلوک کا آئینہ دار ہے۔ شاہ تراب امین الدین علی اعلیٰ کے پرپوتے "پیر بادشاہ حسینی" کے مرید اور خلیفہ تھے۔ شاہ تراب کی پیدائش ۱۱۲۰ھ میں ہوئی۔ ان کا اصلی نام تراب علی تھا۔ شاہ تراب صوفی و باخدا ہونے کے اعتبار سے 'شاہ تراب' کے نام سے موسوم ہوئے۔ شاہ تراب کی تصانیف میں کہیں تراب علی شاہ کہیں شاہ تراب، تراب دکھنی، تراب شاہ اور صرف تراب ملتا ہے۔ ان کے دیوان اور دیگر تصانیف میں کئی جگہ یہ تخلص استعمال ہوا ہے:

سن کر او صنم شہرت دیوان ترابی   دیوانہ صفت بوج کے فرزانہ کرے گا

واں تشنگی کہاں ہے جہاں آپ بوتراب   بے جام آب دار ہو پھرتا ہے روز و شب[1]

شاہ تراب اپنے صوفیانہ مقام کے باعث 'شاہ تراب' کے نام سے مشہور تھے:

اوس روز سوں مجھے تو کہیں سب تراب شاہ   جس دن سوں سر کا تاج او پیو کے چرن کیا[2]

شاہ تراب کا ذکر کسی تذکرے یا تاریخ میں نہیں ملتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شاہ تراب ایک جہاں گشت صوفی تھے۔ انھوں نے دور دراز مقامات کا سفر کیا۔ مدارس، تنجور اور کرناٹک کے کئی مقامات کی جادہ پیمائی کی اور رشد و ہدایت کے لیے ساری زندگی وقف کردی، جہاں سے گزرے وہاں تصوف عشق کے موتی بکھیرے۔ ان کی متعدد تصانیف کی داخلی شہادتوں کی مدد سے ان کے متعلق بہت سے معلومات حاصل ہوئی ہیں۔ شاہ تراب ادبی مراکز سے دور ترنامل موضع چٹ پیٹ (مدارس) کے رہنے والے تھے اور ترنامل میں ان کا تکیہ بھی تھا۔ وہ ترنامل سے بیجاپور آ کر پیر بادشاہ حسینی کے مرید ہو گئے۔ عشق مرشد میں اپنا وطن بھول کر بیجاپور ہی میں قیام کرلیا:

تب سیتی قربان دکن ہوار ہا ہوں اے تراب   جب سوں بیجاپور کوں رونق دیا شاہ دکن[3]

تصوف شاہ تراب کی زندگی کا محور اور شاعری ان کے لیے تصوف و معرفت کی تبلیغ و اشاعت کا ذریعہ تھی۔ لیکن جب پیر و مرشد پیر بادشاہ حسینی نے ۱۱۵۰ھ میں انھیں خرقہ خلافت عطا کیا اور ساتھ ہی ترنامل جانے کا حکم دیا۔ شاہ تراب نے

Scanned with CamScanner

ترنامل کی خلافت کے بارے میں اپنی تصنیف گیان سروپ کے بند ۵۶ میں بیان کیا:

اب یارو طرفہ سنو نقلیے　　ہے کرناٹک میں ترنامل
بل مشہور جس کا ہے دیول　　اودیول کا دیو ارناجل
اوس ارناجل کو مارکھندل　　اوبخشاوان کے منج عمل
اے تراب اوس بلہارا ہے[۴]

ترنامل جنوبی ارکاٹ میں واقع ہے اور یہ علاقہ چوں کہ سلطنت بیجاپور کا حصہ تھا اس لیے آج بھی اہل دکن شاہ تراب کو بیجاپوری لکھتے ہیں۔ شاہ تراب ایک ایسے صوفی گھرانے سے تعلق رکھتے تھے جن کے آباؤ اجداد صوفی تھے۔ شاہ تراب نے علام متداولہ کا اکتساب کیا تھا وہ نہ صرف فارسی و عربی سے واقف تھے بلکہ اُردو کے علاوہ مراٹھی اور دیگر علاقائی زبانیں بھی جانتے تھے۔ وہ ایک طرف علم سلوک و تصوف سے آگاہی رکھتے تھے اور دوسری طرف علم رمل، حکمت، نجوم، ہیئت و فلسفہ پر بھی قدرت رکھتے تھے۔ شاہ تراب نے علم رمل اپنے مرشد بادشاہ حسینی سے سیکھا تھا۔ شاہ تراب کی علم رمل پر غیر معمولی قدرت کی وجہ سے ان کے مرشد پیر بادشاہ حسینی نے انہیں سنہ ۱۱۵۰ھ میں خرقہ خلافت عطا کیا تھا۔ اس واقعہ کا ذکر شاہ تراب نے اپنی تصنیف مثنوی ظہور کلی کے انیسویں باب میں اس طرح بیان کیا:

اوولی عصر مرشد نام دار　　درسن پنجدہ و یک صد یک ہزار
روز جمعہ ماہ رجب وقت شام　　دی خلافت گنج الاسرار بخشے نام[۵]

شاہ تراب کو ان کے مرشد نے نہ صرف خرقہ خلافت عطا کیا بلکہ انھیں گنج الاسرار کے لقب سے بھی سرفراز کیا:

نام میرا تراب نقش پا، گنج الاسرار ہے لقب بول　　تراب نجف خوب دریافت کر کے ہم کوں تب گنج الاسرار تم[۶]

شاہ تراب کی تصانیف میں گنج الاسرار کے نام سے ایک طویل نظم ملتی ہے جو علم رمل کا ضخیم رسالہ ہے۔ یہ نظم ۱۱۷۹ھ میں لکھی گئی ۷، اس کے علاوہ ان کی تصانیف میں دیوان تراب اس ضخیم دیوان میں (۱۷۵) غزلیں، متعدد مخمس، مستزاد، مسدس اور ایک سی حرفی شامل ہے۔ یہ دیوان ۱۱۷۰ھ میں خود شاہ تراب نے ترتیب دیا ۸۔ ''مثنوی ظہوری کلی'' جس کے ہر باب میں خانوادہ امینیہ کے مخصوص نظام سلوک کی وضاحت کی گئی ہے۔ یہ طویل نظم ۱۱۷۱ھ میں لکھی گئی ۹۔ ''مثنوی من سمجھاون'' (یہ مراٹھی کے مشہور شاعر رام داس کی نظم کا منظوم ترجمہ ہے) یہ نظم ۱۱۷۱ھ میں لکھی گئی ۱۰۔ گلزار وحدت میں بھی امینیہ نظام سلوک کا اظہار کیا گیا ہے۔ یہ طویل مثنوی ۱۱۷۳ھ میں نظم کی گئی ۱۱۔ مثنوی تراب جس میں کنور رام چندر اور سیتا دلارام کی کہانی منظوم کی گئی ۱۲۔ مثنوی مہ جبین و ملا، (عشق صادق) ۱۱۸۲ھ میں لکھی گئی ۱۳۔ آئینہ کثرت یہ بھی ایک طویل مثنوی ہے جس کا موضوع تصوف ہے۔ ۱۱۸۷ھ میں لکھی گئی ۱۴ یہ تمام ان کی تصانیف میں شامل ہیں۔ شاہ تراب چشتیہ سلسلے کے آخری شاعر ہیں جنھوں نے متعدد شعری تخلیقات کا ایک گراں مایہ سرمایہ جو کئی ہزار اشعار پر مشتمل ہے یادگار چھوڑا ہے۔

Scanned with CamScanner

شاہ تراب: مثنوی مہ جبیں و ملا

شاہ تراب کی مثنوی مسماۃ مہ جبیں و ملا کے دو قلمی نسخے انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی کے کتب خانے میں ہیں لیکن ان دونوں نسخوں پر سندر (عشق صادق) لکھا ہوا ہے۔ نیز انجمن ترقی اردو کے مخطوطات کی وضاحتی فہرست، جلد اول کے صفحہ ۳۳۴ پر ان دونوں نسخوں کے نام اور کاتبوں کے نام درج ہیں۔ مخطوطہ نمبر ۳۳۴۔۳، سندر (عشق صادق) از تراب اور دوسرا مخطوطہ نمبر ۳۳۵۔۳ پر سندر (عشق صادق) کاتب حیدر حسین سنہ کتابت ۱۲۳۱ھ درج ہے ۱۵۔

شاہ تراب کی اس مثنوی کے چار اور نسخے بھی ملتے ہیں۔ ایک نسخہ اسٹیٹ لائبریری حیدرآباد کا ہے، جس کی کتابت ۲۵ رجب ۱۲۵۵ھ ہے اور کاتب ابراہیم علی خان ہے۔ اس نسخے پر مثنوی کا نام "مثنوی تراب بزبان دکنی" لکھا ہوا ہے۔ نصیر الدین ہاشمی 'کتب خانہ آصفیہ کی وضاحتی فہرست' میں اس کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس مثنوی کا کوئی نام نہ ملا، مضمون کے لحاظ سے میں نے عشق صادق رکھا۔ دوسرا نسخہ علیم الدین کتب فروش کا ہے، جس کے نسخے پر مثنوی مہ جبیں و ملا تحریر کیا ہوا ملتا ہے۔ مثنوی کا یہ نام زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ اس مثنوی کا تیسرا نسخہ کتب خانہ سالار جنگ میں موجود ہے۔ اس پر کوئی نام لکھا ہوا نہیں ہے۔ مخطوطات کی فہرست میں نصیر الدین ہاشمی نے اس کا نام قصہ ملا رکھا ہے۔ ڈاکٹر نورالسعید اختر نے اپنے مقالے 'گلزار وحدت' صفحہ ۹۵ پر اس مثنوی کا نام "مہ جبیں وملا" لکھا ہے۔ اس مثنوی کے نام میں اختلافات کے علاوہ تمام مخطوطات میں ابیات کی تعداد بھی مختلف ہے۔ ڈاکٹر سیدہ جعفر نے من سمجھاون از شاہ تراب میں قصہ مہ جبیں وملا یا مثنوی تراب بزبان دکنی' کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ مثنوی چھ سو اٹھائیس (۶۲۸) اشعار پر مشتمل ہے ۱۶۔ جب کہ ڈاکٹر نورالسعید اختر نے گلزار وحدت مطبوعہ نوائے ادب، بمبئی، جولائی ۱۹۷۱ء، صفحہ نمبر ۵۹ پر تحریر کیا ہے کہ "اس مثنوی میں اشعار کی تعداد سات سو (۷۰۰) کے قریب پہنچ گئی ہے۔ تاہم اس مثنوی کے مطبوعہ ہونے کی کوئی اطلاع نہیں"۔ زیر تبصرہ انجمن ترقی اُردو، پاکستان کا مخطوطہ نمبر ۳۳۵۔۳ چھ سو سینتیس (۶۳۷) ابیات پر مشتمل ہے۔ دوسرا مخطوطہ نمبر ۳۳۴۔۳ میں کل ابیات کی تعداد پانچ سو پینتیس (۵۳۵) ہے اور یہ ناقص الطرفین ہے۔ اس میں تقریباً ایک سو ابیات نظر انداز کردی گئی ہیں۔

شاہ تراب کی مثنوی "سندر (عشق صادق)" کے مقبول نام مہ جبیں و ملا کا زیر نظر مخطوطہ نمبر ۳۳۵۔۳ مکمل ہے۔ یہ خط نستعلیق میں لکھا گیا ہے، تاہم کتابت کا انداز قدیم ہے جو اس زمانے میں رائج تھا۔ ک اور گ یکساں ہیں۔ یائے معروف و مجہول میں کوئی امتیاز روا نہیں رکھا گیا۔ ٹ، ڈ، ڑ کے لیے چار نقطے (::) لگائے گئے ہیں۔ بہت سے الفاظ ملا کر لکھے گئے ہیں۔ مخطوطے کا سائز ۸۔۹ ہے۔ یہ مخطوطہ ۷۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ مخطوطے کے تمام صفحات پر سطروں کی تعداد یکساں نہیں ہے۔ اس کے ۶۸ صفحات پر ۹ سطریں، صفحہ ایک پر ۷ سطریں بشمول بسم اللہ الرحمن الرحیم، صفحہ ۴۳ پر ۵، صفحہ ۴۴ پر ۸ اور صفحہ ۷۲ پر ۵ سطریں درج ہیں۔ سنہ کتابت ۱۲۳۱ھ ہے۔ مخطوطے کے آخر میں ترقیمہ موجود ہے۔ "مرقوم دہم جمادی الاول روز سہ شنبہ ۱۲۳۱ھ، راقمہ حیدر حسین"۔

Scanned with CamScanner

شاہ تراب کے کلام میں قدیم اُردو کا مزاج ملتا ہے۔ گیارھویں صدی ہجری تک قدیم لسانی اثرات باقی رہنے کی وجہ سے بیجاپوری اسلوب اپنا ایک جداگانہ مزاج رکھتا ہے۔ اس اسلوب میں بنیادی طور پر ہندوی اثر غالب ہے۔ لیکن شمالی ہند میں فارسی اسلوب اور نئے طرزِ احساس کے اثرات کی وجہ سے اس صدی کے بعد کے شعرا اور مصنفین کے ہاں ہندوی اور فارسی کا ملا جلا امتزاج بھی ملتا ہے۔ اس ملے جلے رجحان کے تحت تراب کے اسلوب میں بھی اُردو کے قدیم و جدید اثرات ملتے ہیں۔ مزاج کے اعتبار سے تراب ولی دکنی سے بہت قریب دکھائی دیتے ہیں، تاہم تراب کے ہاں [illegible] مزاج کا ہندوی اثر زیادہ نمایاں ہے۔ مثنوی کی قدیم روایت کے تحت تراب نے مثنوی کے تمام عنوان فارسی میں تحریر کیے ہیں۔ مثلاً ''دربیان نعت مقبول گوید''، ''درمنقبت حضرت سیف اللہ الغالب علیؓ بن ابو طالب علیہ السلام''، ''دربیان تعریف مرشد'' ''دربیان داستان عشق گوید'' وغیرہ

جدید لسانیات کے ماہرین نے اٹھارویں صدی کی قدیم اُردو کا لسانی تجزیہ کر کے جن خصوصیات کی طرف ہماری توجہ مبذول کرائی ہے وہ تقریباً شاہ تراب کے کلام میں موجود ہیں۔ تراب کے ہاں الفاظ کی بہت سی قدیم صورتیں جو دکنی اور پنجابی محاورے کے مطابق تھیں قائم ملتی ہیں۔ مثلاً

۱۔ جمع کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اُردوئے قدیم میں اسم خواہ مذکر ہو یا مونث ''آں'' کا بطور لاحقہ استعمال کرتے ہیں۔ مثنوی میں عام طور پر جمع کی یہ صورت ملتی ہے مثلاً غلاماں، مالداراں، زاہداں، کتاباں، عورتاں، رانڈاں، فاضلاں، گھراں، شیطاناں وغیرہ۔

۲۔ علامت مصدر 'نا' کو دور کر کے یا اضافہ کرنے میں بھی یہ صورت ملتی ہے۔ مثلاً کہنا سے کہیا، لگنا سے لگیا وغیرہ۔

۳۔ اردوئے قدیم میں اکثر ''ہ'' کی آواز گر جاتی ہے۔ یہ صورت بھی تراب کے کلام میں ملتی ہے۔ مثلاً کاں (کہاں)، کلاؤں (کہلاؤں)، باندا (باندھا)، چڑا (چڑھا)، سات (ساتھ)، ہات (ہاتھ)، پڑ (پڑھ) وغیرہ۔

۴۔ ''نکو'' (حرف انکار) بمعنی نہیں۔ یہ صرف دکنی اُردو میں ملتا ہے۔ اس کے علاوہ نہ، نا اور نہیں بھی ملتے ہیں۔ مثلاً 'نکو چپ کیا نکھوں کا نل او چاؤ' ص ۴۴، ''خدا کی نیں منگیا اس دن ملانے'' ص ۴۴، ''دیکھی تو تن میں کپڑا نا لتا'' ص ۳۹۔

۵۔ اردوئے قدیم میں دکنی صور میں ''چ'' کا استعمال بطور لاحقہ ملتا ہے۔ یہ ''ہی'' کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ یہ مرہٹی کا اثر ہے۔ دکنی اُردو میں اس کی شکل ''چہ'' دونوں طرح ملتی ہے۔ یہ صورت بھی تراب کی مثنوی میں موجود ہے۔ مثلاً ایچہ (یہ ہی)، ایچ (یہ ہی)، یہاںچ (یہاں ہی) وغیرہ۔

۶۔ تراب کی مثنوی میں درج ذیل محاورے جو اس زمانے میں عام تھے، قصے کے درمیان میں مہ جبیں اور دائی کی گفتگو میں ملتے ہیں۔ 'بختاں جلی اجڑی' (بدنصیب)، 'اجڑیا' (برباد ہوا) 'موںڈی کاٹے' (بدبخت، واجب القتل) 'نلکو موا' (اس پر فلک ٹوٹے) 'اوجڑ گئی' (برباد ہو گئی) 'نگوڑی ماں جلی' (نامراد، نکمی، منحوس) [illegible] 'کلیجہ بھر آنا' (دل بھر آنا) وغیرہ۔ ان کے علاوہ سنسکرت کے چند الفاظ بھی استعمال کیے ہیں۔ مثلاً چرن، جیو، گن، کارن، وغیرہ۔

۷۔ تراب کی تحریر میں کہیں کہیں قدیم و جدید املا کی ملی جلی صورت بھی ملتی ہے۔ مثلاً وہ کی جگہ او اور وو، سوں، میں اور سوں، کو اور کوں، اس اور اوس، نہیں اور نیں، ان اور اون، کاں اور کہاں، استاد اور اوستاد، دونو اور دونوں ان الفاظ کو دونوں طرح لکھا گیا ہے۔

شاہ تراب کے دیوان اور دیگر تخلیقات کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاہ تراب ایک وسیع المشرب روشن خیال صوفی اور ایک پرگو شاعر تھے۔ ان کی بیش تر تصنیفات میں خانوادہ امینیہ کے الہام سلوک اور فلسفہ تصوف کے اسرار و رموز کا بیان ملتا ہے۔ سنہ ۱۲۰۶ھ تک شمالی ہند میں میر، سودا اور میر حسن جیسے شعرا نے اُردو شاعری کے اسلوب و انداز کو بالکل بدل کے رکھ دیا تھا، لیکن بیجاپوری اصل کے شاہ تراب نے اس زبان و اسلوب میں شعر کہے، جس کو اس کے ہم وطن شعرا نے اپنی رشحات قلم سے عروج کمال کو پہنچایا تھا۔

قصہ عشق صادق یا مہ جبیں و ملا کی عشقیہ داستان کو شاہ تراب نے دل پذیر پیرایہ میں نظم کیا ہے۔ یہ مثنوی قیاساً سنہ ۱۱۸۲ھ میں لکھی گئی۔ اس مثنوی میں انھوں نے مابعد الطبعاتی عناصر کو اپنے داخلی اور باطنی تجربات کے حوالے سے کہانی کی صورت میں ڈھال دیا ہے۔ یہ عمل انھیں زمانے کی پابندیوں سے آگے لے جاتا ہے۔ مابعد الطبعاتی عناصر کہانی کے کردار اور جگہیں علاماتی پیرائے کا روپ دھارتی ہیں اور کہانی میں آفاقیت یا عالمگیریت پیدا ہو جاتی ہے۔ ان کی شاعری میں عشق کے سرمدی نغمے کی گونج سنائی دیتی ہے۔ ان کا عشق حقیقی ہے لیکن روپ مجازی ہے۔ تمثیلی قصے ہمیشہ روحانی مقاصد کے حامل ہوتے ہیں۔ ان عناصر کی توسط سے شاہ تراب نے معاشرتی زوال اور روحانی انتشار کو بھی کہانی کے آخر میں آسانی سے بیان کیا۔

دکنی مثنویوں میں فارسی طرز پر آغاز داستان سے پہلے حمد، نعت، منقبت اور مناجات لکھنے کا رواج عام تھا۔ شاہ تراب نے اس روایت کی پیروی میں اس داستان کو مختلف عنوانات کے تحت تحریر کیا ہے۔ شاہ تراب کی اس مثنوی کی ابتدا تصوف کی روایتی مثنویوں کی طرح حمد باری تعالی سے ہوتی ہے۔ اس میں منازل سالک راز کن وحدت، واحدیت اور احدیت کی توضیح بھی موجود ہے:

دیکھو جب احدیت میں آپ سن تھا　　　چھپا جب سن میں رمز کاف کن تھا
مل او کا فسوں نون نوبت　　　کیا اظہار وحدت سیتی کثرت [۱۷]

حمد باری تعالی کے بائیس (۲۲) ابیات کے بعد، نعت رسول مقبول ﷺ کے بارہ اشعار میں نور احمد اور میم محمد ﷺ کی افادیت اور وجود آدم کے ظہور کی اہمیت بیان کی ہے:

محمد ﷺ سربسر ہے بحر وحدت　　　کیا ہے جلوہ گر جو دشت و کثرت
محمد ﷺ معنی اسرار حق ہے　　　بہار گلشن گلزار حق ہے [۱۸]

شاہ تراب سنی العقیدہ بزرگ تھے۔ اپنی تصانیف میں خلفائے کرام کی شان میں مدح اور اہل بیت سے عقیدت و محبت

Scanned with CamScanner

کا اظہار کرتے ہیں۔ ڈاکٹر سیدہ جعفر نے مثنوی من سمجھاون کے صفحہ ۲۹ پر شاہ تراب کی طویل نظم گنج الاسرار کے حوالے سے بھی ان اشعار کی نشاندہی کی ہے۔

عجب تھے او نبی کے چار یاراں — قائم جس سوں سارا جسم انساں
ستون دین اوس چاروں کو جانو — ظہور کائنات حق پچھانو
نہیں کچھ اختلاف ان چار میں ہے — محبت روز و شب ہر یار میں ہے[19]

شاہ تراب نے منقبت میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اپنی عقیدت کا اظہار سولہ ابیات میں کیا ہے۔ حضرت علیؓ سے عقیدت کا اظہار تراب کی ہر مثنوی اور نظم میں موجود ہے:

علیؓ ہے گنج الاسرار الٰہی — بہار سرو گلزار الٰہی
علیؓ مرتضیٰ شیر خدا ہے — محمد ﷺ ہور خدا سوں نیں جدا ہے[20]

شاہ تراب نے اپنی ہر تصنیف میں اپنے مرشد پیر بادشاہ حسینی کی والہانہ مدح کی ہے، اور ان کے شجرہ نسب کے بارے میں نہایت عقیدت اور مودت کا اظہار کیا ہے، جن میں پیر بادشاہ حسینی کے والد علی پیر اور ان کے پڑدادا امین الدین علی عالی شامل ہے:

اہے ثانی امین الدین علی عالی او — دیکھو برحق خدا کا ہے ولی او
حسینی پیر میرا مہلی ہے — خدا ہے ہور محمد ﷺ ہور علیؓ ہے
ہے جس کا باپ ہور ہادی علی پیر — کریں سب اس کوں سجدہ پیر ہور میر
دیوانہ او میرا مجھ کوں کیا ہے — او ایسا صاحب کشف اولیا ہے[21]

اظہار عقیدت کے بعد ایک سرخی "عاشق و معشوق" کے تحت ستائیس (۲۷) اشعار ملتے ہیں۔ ان اشعار میں شاہ تراب عشق کی اہمیت اور اس کے ہمہ گیر اثرات کو بیان کرتے ہیں اور عشق کو کائنات کی بنیاد بتاتے ہیں:

پڑیا ہے عشق کا غوغا جہاں میں — اہے شور لگن کون و مکاں میں
دسیا ہے عشق سوں کن کا نظارا — ہوا ہے عشق سوں سارا پسارا
ہوئے ہیں عشق سوں معشوق و عاشق — ہوا ہے عشق سوں پر گھٹ اپی حق
ہوا ہے عشق سوں یہ گرم بازار — چڑیا عشق سوں منصور نے دار[22]

اس کے بعد مناجات کے حوالے سے پینتالیس ۴۵ اشعار موجود ہیں۔ مناجات کے آخر میں درج ذیل اشعار کے بعد داستان عشق کا آغاز کرتے ہیں:

ہے ایسا عشق کا دربار عالی — نہیں جس فیض سوں یک ذرہ خالی
اگر میرا سخن نین تجھ کو باور — تو سن آ بیٹھ بارے اے برادر

تراب اب کر رقم رنگیں بیان او　　　سنے یک بار خلق میرا داستان او
اتا او داستان کہتا ہوں یاراں　　　ہوئے گا سب جہاں سن اشکباراں
یکی اوسی کے کام ہیں معلوم اس کوں　　　اپس کا بھید نیں دیتا کسی کوں
دیوانے کوں سیانا کر دیکھاتا　　　سیانے کوں دیوانہ کر بتاتا

داستان عشق کی سرخی کے تحت اصل قصے کا آغاز ہوتا ہے کہ شہر گلشن آباد میں ایک نہایت نازک اندام اور سرو قد نازنین مہ جبیں رہتی تھی، جو نہایت پاک باز اور پارسا خاتون تھی۔ اس کا شوہر پردیس گیا ہوا تھا۔ جب مدت تک اس کی خیریت کی اطلاع نہ ملی تو، اس نازنین نے اپنی دائی کو کہا:

کہی او دائی کوں یوں بلا کو　　　بلا ملاں کوں دائی جلد جا کو
بہت دن سوں نہیں آئی خبر ہے　　　نجانے کیا سبب ان کوں پڑی ہے ص ۱۹
مالکہ کا یہ حکم سن کر:۔ سنی یہ بات سودائی چلی بہار　　　بچاری نار کوں کرنے گرفتار (بہار۔ باہر)
جہاں پڑھتے تھے بچے بہت سے مل　　　وہاں بیٹھتا تھا ملا ایک فاضل
دیکھن شملہ بندھے چیرادور　　　کرے معنی شریعت کام اکثر (چیرادور۔ گول پگڑی)
کری تسلیم جا کر اوس کو دائی　　　حقیقت بول خط لکھنے بلائی
سنا سو دائی کی ملا نے یہ بات　　　چلیا لے کر قلم داوات سنگات۔ ص ۲۰ (داوات۔ دوات)

ملا حسب طلب گھر آیا اور:

پوچھا لے ہات میں ملا نے خامہ　　　حقیقت کیا لکھوں سو بول ماما
دیکھا تب او پری رو جھانکتی ہے　　　غرور حسن میں جو پدمنی ہے
ہوئے یک بار جو چک چار دونوں　　　رہے حیرت سے او لاچار دونوں
یکا یک دیکھ دیوانہ ہوا تب　　　لکھا کہنے کوں بولو کیا لکھوں اب ۲۳

اس کے مسحور کن حسن سے مدہوش ہو کر کیا لکھوں کیا لکھوں کی رٹ لگاتا گھر سے نکل گیا دیوانگی کے عالم میں کیا لکھوں کیا لکھوں کہتا گلیوں کی خاک چھاننے لگا۔ شہر کے لوگ اور مُلا کے شاگرد اس کی حالت زار پر متاسف ہوئے، لیکن مُلا اپنی عزت و وقار سے بے پروا خیال محبوب میں مگن کیا لکھوں کیا لکھوں کہتا رہا:

شہر کے دیکھ لڑکے کھیل پائے　　　یہی اس کا کیا لکھوں کر نام بھائے
کہ جس مُلا کوں سارے مانتے تھے　　　بڑا زہد اپس میں مانتے تھے
سو او زاہد ہوا ایسا دیوانہ　　　پڑا انگلیوں سے جس کوں بتانا ص ۲۸

سراپا زہد و تقوا یوں لیا لوٹ		کہ یک پل میں گیا سارا فضل لوٹ
نہ او ملا نہ او چیرا مدور		ہوا تبدیل اسما کیا لکھوں کر ص ۲۹

ایک دن اتفاق سے دائی بازار سے سودا سلف خریدنے گئی تو مُلا کی نظر جب دائی پر پڑی تو خوشی سے ناچنے لگا اور فوراً دائی کے پاؤں پر گر پڑا اور بے قراری سے محبوبہ کا حال پوچھا، تب لوگوں کو معلوم ہوا کہ یہ عشق کا مارا بے چارہ ہے۔ دائی ڈر کر گھر واپس ہوئی اور اپنی بی بی سے مُلا کی دیوانگی کا ماجرا بیان کیا۔ مہ جبیں پر مُلا کی اس کیفیت کا بڑا اثر ہوا۔ مُلا کی "اگفتہ بہ حالت کے بیان نے مہ جبین کے دل میں بھی عشق کی آگ بھڑکا دی۔ وہ بے چین ہو کر دائی کی منت کرنے لگی کی ایک بار مُلا کو گھر لے آئے۔ اس نے دائی کو کہا:

دیوانہ او ہوا میرا ہے جب سوں		نہیں آرام میرے دل کوں تب سوں
کبھی پھٹتی ہے اوس کے غم سوں چھاتی		نہ ساری رات ہرگز نیند آتی ص ۳۳

اوسے کچھ بھی ہوا تو میں مروں گی		مری جاں اوس اوپر قرباں کروں گی
ذرا اوس چور کا دیدار دکھلا		میرے گھر لگ اوسے پھر تو کلا لا (لگ۔تک)

مہ جبین کا یہ مطالبہ سن کر دائی پریشان ہوئی۔ اس نے مہ جبیں کو بہت سمجھایا اور خاندان کی عزت کا واسطہ دیا اور کہا کہ گھر گھر یہ بات پھیل جائے گی تو بڑی بدنامی ہوگی:

اگر آوے گا کل کو مرد تیرا		گلا کاٹے گا تیرا ہور میرا
پڑے گا سب جہاں میں بیچ شہرت		نمازی ہو دیسے کیا شوخ عورت ص ۳۴

لیکن مہ جبین نے کہا:

پرت میں ننگ ہور ناموس سٹنا		پرت میں جیو اپس دینے نہ ہٹنا
پرت میں سر سو اول ہاتھ دھونا		پرت کی راہ میں جیو اپنا کھونا ص ۴۰

اور دائی کو شیریں فرہاد، چندر بدن و مہیار، مدمالتی و منوہر کنور، لیلیٰ مجنوں، طالب و موہنی، یوسف زلیخا، سرمد و منصور، کے قصوں کا حوالہ دیا جنھوں نے عشق میں اپنی جانیں قربان کیں اور امر ہو گئے۔ یہ کہہ کر مُلا کو گھر بلانے پر اصرار کیا۔ اسی اثناء میں معلوم ہوا کہ مہ جبین کا شوہر پردیس سے واپس لوٹ آیا۔ حالات بدل گئے۔ دائی کے سمجھانے سے مہ جبین نے اپنی کیفیت پر قابو پالیا:

یکا یک آ ہوا او گھر میں داخل		لگی ہنک ہنک کے رونے دیکھ بیدل (ہنک ہنک کے۔ بے تاب ہو کر)
اونے جانیاں اپس کو دیکھ روئی		جدائی میں کئی دن بیٹھ کھوئی (اپس۔ اپنے)
گلے دونوں ملے ہور خوب روئے		یہاں لگ روئے جو کپڑے بھگوئے ص ۴۶

ایک دن مہ جبین کے شوہر نے گلی میں لڑکوں کا شور سنا۔ وہ دروازے پر آیا تو دیکھا کہ ایک دیوانہ جس کو لڑکے پتھر مار رہے تھے اور وہ کیا لکھوں کیا لکھوں کی ہانک لگا تا رہا۔ مہ جبین کے شوہر نے اس شور کا سبب پوچھا:

پوچھا یہ کون ہے دیوانہ یارو　　تمہیں پھترے اوسے ناحق نہ مارو (پھترے۔ پتھرے)
نگوڑے چپ تکو اوس کو ستاؤو　　اگر توفیق ہے کچھ لا کھلاؤو (تکو۔ مت)
کہے تیری یہ جورو کا ہے عاشق　　تکو مارو کہا تو جس کو ناحق
ہمارا یہ تو ملا ہے شہر کا　　یہ دیوانہ ہے ترے او گھر کا ص ۴۹۔۴۸

اس مکالمے نے ملا کی دیوانگی کا راز فاش کر دیا۔ مہ جبین کے شوہر کو معلوم ہو گیا کہ ملا اس کی بیوی کا عاشق ہے۔ اس نے وائی کی ملامت کی اور ناراضگی کا اظہار کیا اور چاہا کہ بیوی کو مار ڈالے۔ لیکن مہ جبین نے اپنے شوہر کو تمام حالات و واقعات سے آگاہ کیا۔ لیکن شوہر نے کہا کہ ملا نے ہمیں بدنام کیا، ہر حالت میں اسے مار دینا چاہیے۔ پھر یہ فیصلہ ہوا کہ:

ہمیں دونوں جتے ندی کو جانا　　دغاں سوں واں لے جا اس کو ڈوبانا ص ۵۵

الغرض مہ جبین کے شوہر نے ملا کو راستے سے ہٹانے کے لیے، اپنے ساتھ مہ جبین کو لے کر دریا کی سیر کو چلا اور ملا کو خبر دی۔ یہ سن کر ملا ان کے ساتھ چل پڑا۔ جب میاں بیوی ندی کے کنارے پہنچے تو مہ جبین نے ملا کو اپنے روبرو بٹھایا۔ ملا بہت خوش ہوا اور:

بیٹھا خوش وقت ہو تب تان گایا　　بیتے دن کا دیوانہ پن گنوایا۔ ص ۵۷ (خوش وقت۔ شادماں)

نازنین نے اس کی تان سن کر اپنی رسوائی اور اس کی حالت پر توجہ دلائی۔ ملا نے جواب دیا:

نہیں ہوں میں تو ایسا عاشق خام　　کروں کلفام جو چپ تجھ کو بدنام
تصدق سر میرا تیرے چرن پر　　تصدق جان وایماں تجھ نین پر۔ ص ۶۰ (چرن۔ پاؤں)

اسی دوران میں شوہر نے موقع پا کر مہ جبین کی پاپوش کو ندی میں گرا دیا اور:

کہا پھر او شہید ناز کے سات　　کہ تم عاشق کلاتے ہو عجب بات (کلاتے۔ کہلاتے)
ندی میں دھن کی جوتی جا پڑی ہے　　مصیبت یہ میرے سر آ کھڑی ہے (دھن۔ محبوب)
چلیں گی پاؤں ننگے آج سندر　　چوبیں گے اوس کے تلوے بیچ کنکر
وہی عاشق سندر کا اوکلاوے　　ندی سے کاڑ جو پاپوش لاوے۔ ص ۶۰ (کاڑ۔ نکالے)

یہ سن کر اس شیفتہ نے ایک غزل پڑھی اور:

پڑیا سو غزل کودیا ندی میں　　نہ بوجھا اپس کی ہے بدی میں
گریا سو دھن کو عشق اللہ بولا　　گئے دینے کوں موجاں اوس کو جھولا

ترت دو تین غوطے خوب کھایا　　اپس کی تاتی دھن کو دیکھایا (اپس کی تاتی۔ اپنا قول)
ہوا تب جاں بحق تسلیم عاشق　　رکھا میں موت کا کچھ ہم عاشق۔ ص۶۲

اس دردناک واقعے نے نازمین مہ جبین کو بے قرار کردیا:

پڑی دھن کے کلیجے بیچ آتش　　لگی کھانے اپس میں آپ او غش
کہی پھر او خصم سے اب چلو گھر　　ہمارا کام کیا ہے اس ندی پر۔ ص۶۳

ادھر شوہر نے واپسی کا ارادہ کیا اُدھر نازمین پیشاب کے بہانے اٹھی اور جس جگہ مُلا ڈوبا تھا اسی جگہ ندی میں کود گئی۔ شوہر حیران پریشان دیکھتا رہ گیا:

دونوں معشوق و عاشق ہوئے یک ٹھار　　نکل بہار دیکھائے اوس کو دیدار (ٹھار۔ جگہ)
گلے لٹ پٹ ہو ڈوبے وہانچ پھر او　　ہوجیا تب عشق ان کا سانچ پھر او (لٹ پٹ۔ لپٹ کر، سانچ۔ سچ)
ملے معشوق و عاشق یک جاگے　　ہوئے دن بعد اون کے بھاگ جاگے
خبر یہ سارے شاگرداں نے پائی　　ہوئے روتے پیٹتے سب دوڑ آئے
بہر حال اوس کو اوس ندی سو لاڑے　　اوی ندی کے گڑ کے پو گاڑے (گاڑے۔ دفنائے)
کیئے دونوں جنوں کی ایک تربت　　ہوا حق مہرباں دیکھ ان کی غربت
پڑا آ فاتحہ عالم شہر کا　　شہر کا ہور بل نگری نگر کا ص۶۲

یہاں مہ جبیں و مُلا کا قصہ اپنے انجام کو پہنچتا ہے[۲۴]۔

شاہ تراب نے اس قصے کو ایسے قرینے سے تمثیلی رنگ میں بیان کیا جس میں عشق کی سرشاری بھی ہے اور معرفت کا شعور بھی۔ قصے کے کردار و واقعات کو انسانی ذہن قبول کر لیتا ہے۔ یہ کردار اپنی فطرت، ماحول اور اقتضائے بشری کے مطابق دکھائے گئے۔ ان سے وہی افعال سرزد ہوئے جو سچے عاشقوں کے شایانِ شان تھے۔ ان کے المیہ انجام کا نقش قاری کے ذہنوں پر ثبت ہو جاتا ہے۔ اس قصے میں اصل چیز وہ پاک اور سچا جذبۂ عشق ہے جو مثنوی کی فضا پر چھایا ہوا ہے۔ شاہ تراب کی شاعری کا محرک بھی سچا جذبۂ عشق ہی ہے جو حقیقت اور مجازی کی رنگوں سے نکھرتا ہے اور یہ رنگ باہم گھلے ملے نظر آتے ہیں۔

اس قصے کے بعد شاہ تراب نے عشق حقیقی کی تعریف میں سرسٹھ (۶۷) اشعار کہے ہیں اور نام نہاد پیروں اور مریدوں کا ذکر بھی کیا کہ انھوں نے کس طرح مکر و فریب سے عشق حقیقی کی روح پر ریاکاری کے پردے ڈال دیے ہیں۔ اس کے علاوہ اس زمانے کے جاہل پیروں اور مریدوں کی کوتاہیاں بھی بیان کی ہیں کہ ان پر جسمانی کثافتیں غالب ہیں اور ان کو اپنے نفس پر قابو نہیں، یہ سب دولت کے غلام ہیں۔ ایسے لوگ عشق حقیقی کو بدنام کرتے ہیں اور ہوس پرستی میں مبتلا ہیں۔ تمام صوفی درویشوں کا اصل مدعا عشق الٰہی ہے۔ شاہ تراب کا بنیادی موضوع بھی تصوف اور واردات تصوف ہے۔ جس کا اظہار

Scanned with CamScanner

ان کے کلام میں جا بجا نظر آتا ہے۔ وہ مجازی عشق کی ناپائیداری اور بے مائیگی کا ذکر کرتے ہوئے عشق حقیقی کی لازوال اور ابدی قدروں کی اہمیت بیان کرتے ہیں۔ تاہم ان کے تصورِ عشق میں، عشق حقیقی کا راستہ عشق مجازی سے ہو کر گزرتا ہے جہاں عشق حقیقی اور مجازی کی سرحدیں ملتی دکھائی دیتی ہیں:

هوا ہے عشق سوں محبوب سب کا ۔۔۔ ہوا ہے عشق سوں مطلوب سب کا
دیا ہے عشق سوں تن کا نکارا ۔۔۔ ہوا ہے عشق سوں سارا پیارا
جو کوئی چاہے حقیقی عشق بازی ۔۔۔ کرے اول تو او عشق مجازی
حقیقی کی مجازی نردبان ہے ۔۔۔ او سے بوجھو یہ محک امتحاں ہے (محک۔کسوٹی)

مخطوطے میں دو غزلیں بھی ہیں ایک غزل صفحہ ۱۱ پر جس کا مطلع اور مقطع یہ ہیں:

مجھے اس ستم گر کی قسم ہے ۔۔۔ مجھے اوس زلف دلبر کی قسم ہے
تراب یک رنگ غلام حیدری ہے ۔۔۔ مجھے غلین حیدر کی قسم ہے

دوسری غزل صفحہ ۷۱۔۷۲ پر ہے اس کا مطلع اور مقطع یہ ہیں:

کہے ہے اہل دنیا ان کو شہباز ۔۔۔ دگر نیں ہے تو ہیں مردک غلیواز
تراب جاں عاشقاں بیٹھیں گے مل سب ۔۔۔ وہاں میرا سخن ہوئے گا ممتاز

مخطوطے کے آخر میں ترقیمہ موجود ہے، جس کا ذکر پہلے ہی بیان کیا گیا ہے۔ نیز مثنوی کے اختتام پر ۳۵ ابیات کی ایک اور مختصر مثنوی درج ہے۔ اس کے ساتھ نہ مصنف کا نام ہے اور نہ ہی کوئی ترقیمہ درج ہے۔ اس کے بعد غزلوں کے چند اشعار موجود ہیں جو شاہ تراب کے نہیں ہیں۔

شاہ تراب کی مثنوی کے قصے میں عشق و محبت کے المیہ انجام کا عکس اُردو کے بہت سے منظوم قصوں میں ملتا ہے۔ شاہ تراب کی مثنوی من جبین و ملا اور میر کی مثنوی دریائے عشق کے قصے کے پلاٹ میں بڑی مماثلت پائی جاتی ہے۔ میر تقی میر کی مثنوی دریائے عشق کے قصے میں ایک جوان رعنا کی نظر ایک ماہ پارہ پر پڑتی ہے اور وہ اس کے عشق میں دیوانہ ہو جاتا ہے۔ جب اس عشق کا پردہ فاش ہوتا ہے تو ماہ پارہ کے گھر والوں کو تشویش لاحق ہوتی ہے۔ رسوائی کے خوف سے اس نوجوان سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتے ہیں لہذا:

جب ہوا ذکر اقل و اکثر میں ۔۔۔ چاہ ثابت ہوئی اسے گھر میں
عشق بے پردہ جب فسانہ ہوا ۔۔۔ مضطرب کد خدائے خانہ ہوا
گھر میں جا بہر دفع رسوائی ۔۔۔ بیٹھ کر مشورت یہ ٹھیرائی
یاں سے یہ غیرت مہ تاباں ۔۔۔ جا کے چندے کہیں رہے پنہاں

Scanned with CamScanner

گھر تھا اک آشنا کا حد نگاہ　　واں ہو روپوش تا بہ غیرت ماہ
تب محافے میں اس کو کر کے سوار　　ساتھ دے ایک دایہ غدار
پار دریا کے جلد رخصت کی　　اس طرح فکر رفع تہمت کی

چناں چہ گھر والوں کے اس فیصلے کے بعد یہ لڑکی کے ساتھ محافے میں سوار نکلتی ہے۔ وہ نوجوان بھی آہ و زاری اور بے قراری سے فریاد کرتا ہوا محافے کے پیچھے پیچھے چل پڑتا ہے۔ دایہ بڑی حیلہ ساز تھی وہ عاشق کو تسلی دیتی ہے اور وصل کے شاد کام کرنے کے بہانے سے اس کی ڈھارس بندھاتی ہے لیکن:

بیچ دریا میں دایہ نے جا کر　　کفش اس گل کی اس کو دکھلا کر
پھینکی پانی کی سطح پر یک بار　　اور بولی کہ او جگر افگار
حیف تیرے نگار کی پاپوش　　موج دریا سے ہووے ہم آغوش
غیرت عشق ہے تو لا اس کو　　چھوڑ یوں مت برہنہ پا اس کو
یہ روا ہے تو اپنے حال پہ رو　　مفت ناموس عشق کو مت کھو
جی اگر تھا عزیز اے ناکام　　کیوں عبث عشق کو کیا بدنام
سن کے یہ حرف دایہ مکار　　دل سے اس کے گیا شکیب و قرار
بے خبر کار عشق کی تہ سے　　جست کی اس نے اپنی جاگہ سے
تھا سفینے میں یا کہ دریا میں　　موج زنجیر ہو گئی پا میں
جب کہ دریا میں ڈوب کر وہ جواں　　کھو گیا گوہر گرامی جاں

جوان کے ڈوب جانے پر دایہ اپنی اس ترکیب سے بہت خوش ہوتی ہے کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو گئی ہے۔ قریبی عزیز کے گھر ٹھیرنے کے ایک ہفتے کے بعد ماہ پارہ اپنے گھر چلنے کی خواہش ظاہر کرتی ہے چنانچہ روانگی ہوتی ہے۔ واپسی میں ماہ پارہ دریا پر جانے کی آرزو مند ہوتی ہے۔ ناچار دایہ اسے لے کر دریا پر جاتی ہے:

حد سے افزوں جو بے قرار ہوئی　　دایہ کشتی میں لے سوار ہوئی
حرف زن یوں ہوئی کہ اے دایہ　　یاں گرا تھا کہاں وہ کم مایہ
موج سے تھا کدھر کو ہم آغوش　　تھا تلاطم سے کس طرف ہم دوش
تجھ کو آیا نظر کہاں آ کر　　پھر جو ڈوبا تو کس جگہ جا کر
مجھ کو دیجو نشاں اس جا کا　　میں بھی دیکھوں خروش دریا کا

جب دایہ اس مقام کی نشان دہی کرتی ہے تو ماہ پارہ نے:

Scanned with CamScanner

سنتے ہی یہ کہاں کہاں کہہ کر		گر پڑی قصد ترک جاں کہہ کر
کشش عشق آخر اس مہ کو		لے گئی کھینچتی ہوئی تہہ کو

یہ سماں دیکھ کر لوگ اکٹھے ہو جاتے ہیں۔ لڑکی کی تلاش میں جال ڈالے جاتے ہیں اور اس کو دریا سے نکالا جاتا ہے تو دیکھتے ہیں کہ:

نکلے باہم ولے موئے دونوں		نکلے دست و بغل ہوئے دونوں ۲۵

شاہ تراب کی مثنوی مہ جبین و مُلا اور میر تقی میر کی مثنوی دریائے عشق کے پلاٹ اور واقعات میں جزوی تبدیلیاں ملتی ہیں۔ تاہم محبّ و محبوب دونوں قصوں کے عشق کی راہ میں جان دے کر ہمیشہ کے لیے یک جان و دو قالب ہو جاتے ہیں۔

میر کی مثنوی میں بیان کردہ داستان طبع زاد معلوم نہیں ہوتی۔ "نصیر الدین ہاشمی نے میر تقی میر کی مثنوی دریائے عشق کو مثنوی طالب وموہنی سے ماخوذ بتایا ہے اور زور مرحوم کے خیال میں سید محمد والہ نے ابن نشاطی کی مثنوی پھول بن سے متاثر ہو کر اپنی مثنوی کی داغ بیل ڈالی ہے۔ اس طرح بقول ڈاکٹر نذیر احمد طالب وموہنی کی اشاعت سے میر کی دریائے عشق کا سلسلہ ابن نشاطی کے پھول بن تک پہنچ جاتا ہے۔ (بحوالہ مخطوطات انجمن ترقی اُردو، کراچی، جلد پنجم، ص ۱۶۳)۔ ڈاکٹر گیان چند نے میر تقی میر کی مثنوی دریائے عشق کے قصے کو تخیلی قرار دیا ہے۔ لیکن ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان نے دریائے عشق کے ماخذ کے بارے میں لکھا ہے کہ "میر کا قصہ دراصل ایک فارسی مثنوی قضا و قدر سے ماخوذ ہے۔ یہ فارسی مثنوی سنہ ۱۱۱۳ھ میں تصنیف ہوئی، کسی نامعلوم شاعر کی ہے۔ اس کا قصہ سوائے چند معمولی اختلافات کے وہی ہے جو میر نے مذکورہ بالا مثنوی دریائے عشق میں نظم کیا ہے۔ فارسی مثنوی میں جو قصہ بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے اور اورنگ زیب عالمگیر کے عہد کے ناظم بنگالہ شائستہ خان کے ایک قاصد کے متعلق ہے کہ وہ بنگال سے تحفے تحائف لے کر دربار شاہی کی طرف روانہ ہوا۔ راستے میں وہ ایک پری پیکر پر فریفتہ ہو گیا اور دنیا و مافیہا سے بے پرواہ ہو کر اس پری پیکر کے گھر پر فروکش ہو گیا۔ اس کے مسلسل ایک ہفتہ فاقہ کرنے پر محبوبہ کے والدین کو "جیو ہتیا" کا خوف ہوا اور انھوں نے ملاقات کی راہ نکالی۔ آخر کار لڑکی اس شیفتہ کے پاس گئی اور اپنے ہاتھ سے اسے کھانا کھلایا۔ اس کی حالت دیکھ کر محبوبہ کا دل پسیج گیا۔ لیکن شیفتہ اس عارضی ملاقات کے بعد اور بھی تڑپنے لگا:

صنم ہم شد بقصد چارۂ او		زدل سر گشتہ و آوارۂ او
گفت آں روز آمد روز دیگر		کہ آمد بہر تیمارش مکرر

باپ کو ان دونوں کی ملاقات میں ان کے پاک طینت ہونے کا یقین ہوا:

پدر راہم زعشقش صدق آمد		برا عزتش در پیش آمد
اجازت داد با دختش کے بے باک		تو خدمت کن وار چون هست او پاک

پھر وہ مجبوبہ اس شیفتہ کے پاس آنے جانے لگی۔ یہ ملاقات جب عام ہوئی تو لڑکی کو کسی جگہ تیرتھ جانے پر آمادہ کیا گیا۔ اس دریا کو عبور کرنے کے لیے ایک کشتی حاضر کی گئی۔ وہ سب کو لے کر جن میں وہ جوان بھی شامل ہو گیا، کشتی روانہ ہوئی۔ (میں نے یہاں تک کے واقعات میں بہت کچھ تبدیلی کر دی ہے بلکہ اپنی آسانی کے لیے چند سرسری واردات بیان کر کے آگے بڑھ گئے ہیں) یہ سب دریا پر پہنچے:

چو ماہ چاردہ در حد خوبی ... رواں آمد بہ پائے اسپ چوبی
بدو آورد آن مہ کفش از پا ... بہ سرعت شد کہ تا خود را کند جا
بہ ناگہ کفش مہ افتادش از دست ... بہ سرعت از پے آں کفش بر دست
بہ آب اندر برفت و بر نیامد ... فریوے درمیان خلق آمد
کہ برآید نہال زندگانیش ... خدا بخشاد عمر جاودانیش
عجب شورے میان مردم افتاد ... چوں گم گشتہ خود را داد بر باد
صنم را داد وحشتے روداد ازیں حال ... بہ پردہ مژدہ ای جس ازیں قال
ز بہر چارۂ درد دل خود ... بخود در فکر درد بو العجب بد
ولیکن بستہ لب از راہ فطرت ... نہ گوید با کسے حرفے بقدرت

اس دیوانہ کے دریا میں ڈوب جانے کے بعد وہ لڑکی پریشان حال اپنے دل کا حال کسی سے بیان نہیں کرتی۔ چناں چہ وہ سوگوار تیرتھ کے مقام کو جاتی ہے لیکن اس کا جی نہیں لگتا تو واپس ہوتی ہے اور اسی طرح کشتی میں سوار ہوتی ہے۔ جوں ہی کشتی اس جگہ پہنچتی ہے، جہاں وہ دیوانہ غرق ہوا تھا تو لڑکی بھی دریا میں چھلانگ مارتی ہے۔

چو کشتی ورد سے آنجا بیامد ... کہ آن دیوانہ .... بیامد
گرفتن جز بہ آں جاپائے تا فرق ... "رسیدم" گفت ایک مہ بعد غرق
فغاں آں خیل رعنا بر آمد ... کہ دیگ عشق ایں جا بر سر آمد

پھر تو کہرام مچ گیا اور غم و حیرت کے ملے ہوئے جذبات کارفرما ہوئے۔ کہنہ مشق غواص بلوائے گئے اور وہ کہنہ مشق غواص جب کامیابی کے ساتھ سطح آب سے ابھرتا ہے تو حیرت کی انتہا نہ رہی کہ وہ عاشق بھی اپنی محبوب کے ساتھ جال میں آ جاتا ہے اور:

یک دستش دو کفش اندر بہم بود ... بدست دیگرش در بر صنم بود
وجود ہر دو گشتہ آنچناں یک ... کہ در غلطن نہ دارد آیں سخن شک
تعجب در خلائق گشت پیدا ... کہ عشق پاک از آنجا شد ہویدا

تجویز ہوئی کہ ان دونوں کو جدا کرنے کے بعد آگ میں جلا دیا جائے لیکن مسلمانوں کو خبر ہو گئی۔ دونوں فرقوں کے درمیان اختلاف پیدا ہوا۔ حاکم شہر نے مداخلت کی اور انھیں باہمی مشاورت سے قبر میں دفن کیا گیا[۲۶]۔

Scanned with CamScanner

مذکور بالا فارسی قصے کی تفصیلات سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ میر کی مثنوی دریائے عشق اور شاہ تراب کی مثنوی مہ جبین و مُلا دونوں کا ماخذ فارسی کی مثنوی قضا و قدر ہی ہے۔ فارسی کی یہ مثنوی دکن میں کافی مقبول ہو چکی تھی، لیکن شاہ تراب اور میر دونوں نے اپنے ماخذ کا کہیں ذکر نہیں کیا۔ بہر حال نفس قصہ میر اور تراب کے ہاں وہی ہے جو اس مثنوی میں ہے۔ لیکن ان دونوں کے اشعار میں کسی جگہ کوئی مطابقت نظر نہیں آتی۔ میر کی مثنوی میں تقریباً پونے تین سو اشعار ہیں اور مثنوی 'قضا و قدر' کے اشعار کی تعداد بھی قریب قریب اتنی ہی ہے۔ میر اور تراب نے اپنی مثنویوں میں قصے کے آغاز میں عشق کی واردات پر زور دیا ہے۔ جب کہ فارسی مثنوی میں محبوب کے سراپا پر زور صرف کیا گیا ہے۔ میر اور تراب کی مثنویوں میں ان کی اپنی شاعرانہ انفرادیت ہے۔ فارسی مثنوی 'قضا و قدر' بلحاظ حسن و اثر جداگانہ ہے لیکن یہ مثنوی شاعرانہ اور فنی حیثیت سے میر تقی میر کی مثنوی سے کم تر درجے کی ہے۔ مثنوی 'دریائے عشق' کی تاریخ تصنیف چوں کہ نامعلوم ہے اس لیے یہ بتانا آسان نہیں ہے کہ آیا میر کی دریائے عشق پہلے لکھی گئی تھی یا شاہ تراب کی مثنوی 'مہ جبین و مُلا'۔ میر صاحب سے پہلے دکن کے شعرا نے بہت سی مثنویاں لکھی تھیں اور ان میں سے بعض میر صاحب کی نظر سے گزر چکی تھیں یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ شاہ تراب کی مثنوی کو اولیت حاصل ہے۔ شاہ تراب کی مثنوی 'مہ جبین و ملا' سنہ ۱۱۸۲ھ میں لکھی گئی۔

قضا و قدر نامی فارسی مثنوی سے قطع نظر خود قدیم اردو میں کئی ایسے منظوم اور منثور قصے ملتے ہیں جن میں محب و محبوب عشق میں فنا ہو کر تاریخ میں امر ہو جاتے ہیں۔ شاہ تراب نے بھی اپنی مثنوی مہ جبین و مُلا میں قصے کے دوران میں صفحہ ۴۱۔۴۲ پر ان عشقیہ قصوں کا ذکر کیا ہے:

کہاں فرہاد شیریں کو ہکن ہیں　　　کہاں میار و چندر بدن ہیں
کہاں مد مالتی منہر کنور او　　　کہاں لیلیٰ کہاں مجنوں ہے دیکھو
کہاں طالب کہاں او موہنی رہے　　　کہاں یوسف زلیخا کی منے رہے
کہاں سرمد رہا اور کاں ہے منصور　　　کہ جن کا عشق ہے تا حشر مشہور[۲۷]

شاہ تراب نے مذکورہ بالا جن قصوں کا ذکر کیا ہے، ان میں کچھ قصے پلاٹ اور نتیجے کے اعتبار سے مثنوی قضا و قدر، دریائے عشق اور مہ جبین و مُلا کے مماثل ملتے ہیں۔ ان منظوم قصوں میں مرزا محمد مقیم مقیمی کی مثنوی چندر بدن و مہیار (تصنیف ۱۰۳۷ھ سے ۱۰۵۰ھ) جنوبی ہند میں بیجاپور کی مشہور داستان ہے۔ اس مثنوی میں قصہ یہ ہے کہ مہیار چندر بدن پر عاشق تھا۔ ایک دن چندر بدن پوجا کے لیے مندر آئی۔ مہیار نے راستے میں اس کے قدموں میں گر کر اپنے والہانہ عشق کا اظہار کیا اور فراق کے صدمے بتائے۔ چندر بدن نے جواب دیا۔ افسوس کہ تو اب تک فراق کے صدموں سے زندہ رہا۔ اس کلمے کا سننا تھا کہ مہیار کی روح پرواز کر گئی۔ چندر بدن چلتی بنی۔ اتفاقاً بادشاہ وقت کا وہاں سے گزر ہوا۔ اس واقعہ کو سن کر متعجب ہوا اور کفن دفن کا حکم دیا۔ جب مہیار کا تابوت لے چلے تو تابوت چندر بدن کے مکان کے سامنے ٹھیر گیا۔ یہ خبر چندر بدن کو ہوئی، عشق نے اپنا رنگ دکھایا۔ اس نے غسل کر کے کلمہ پڑھا اور چادر اوڑھ کر سو گئی۔

تابوت آگے بڑھا قبرستان میں جا کر تابوت کھولا تو:

کفن بیچ آ کر او چندر بدن　　گلے لگ کے سوتی ہے جو ایک تن
جدا ان کو ہر چند کرنے منگے　　کہ دنوں کو دوٹھا دھرنے منگے
نہ کیتے اپس میں جدائی پذیر　　کہ تھے عاشقاں میں یودو بے نظیر

دونوں عاشق و معشوق ہم آغوش پائے۔ ناچار ایک قبر میں دفنایا۔ اس کہانی کا انجام بھی المیہ ہے۔

اس کے علاوہ سید محمد والہ کی مثنوی طالب و موہنی جو بارھویں صدی کی تصنیف ہے۔ اس مثنوی کا ذکر ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان نے اپنے مقالے مثنوی دریائے عشق کا ایک ماخذ کے صفحہ ۲۷ کے حاشیے میں لکھا ہے "سید محمد والہ (المتوفی ۱۱۸۴ھ) نے اسی سے ملتا جلتا قصہ طالب و موہنی مثنوی میں لکھا۔ یہ نسخہ مولوی عبدالحق کے کتب خانے میں موجود ہے۔" قصہ طالب وموہنی میں بھی عاشق و معشوق کا یہی انجام ملتا ہے۔ یہ مثنوی ڈاکٹر زور کی مرتب کردہ ۱۹۵۷ء میں حیدر آباد سے شائع ہوئی۔ اس کا قصہ یہ ہے کہ طالب نامی ایک مسلمان نوجوان نے مہاجن کی لڑکی موہنی کو پنگھٹ پر پانی بھرتے دیکھ لیا اور اس پر شیدا و مفتوں ہو گیا۔ اس نے موہنی کا تعاقب کیا اور مہاجن کے گھر کے سامنے دھرنا دے کر بیٹھ رہا۔ کھانا پینا بند کر دیا۔ تین چار روز گزرنے پر مہاجن کو تشویش ہوئی اور اس ڈر سے کہ خون ناحق اس کے سر نہ جائے۔ طالب کو کھانا پیش کیا۔ مگر طالب نے چکھنے سے انکار کر دیا۔ آخر لوگوں کے کہنے سننے سے موہنی کے ہاتھ کھانا بھیجا جو اس نے کھا لیا (یہاں تک کے واقعات مثنوی قضا و قدر سے ملتے ہیں)۔ آخر مہاجن نے یہ خبر اڑائی کہ موہنی بیمار ہے اور کچھ روز بعد مشہور کر دیا کہ وہ مر گئی۔ اس کا جنازہ اٹھا، طالب بھی ماتم کرتا ہوا ساتھ ہو لیا۔ موہنی کے عزیز و اقارب نے اسے طعنہ دیا کہ محبوب کے مر جانے کے بعد بھی وہ زندہ ہے۔ الغرض:

یہ طعنہ جب سنا غیرت میں آیا　　وہ ڈولی سوں اپس کا مکھ پھر ایا
دنیا کا اپنا پانی پیؤں حیف　　مرے موہنی اور اس بن میں جیوں حیف
نظر آیا تمام آفاق کالا　　اپس کو بے دھڑک باولی میں ڈالا
گرا اور جیوں دیا سر نیں اچایا　　فنا مشتاق یک غوطہ نہ کھایا

موہنی کو طالب کے مرنے کی اطلاع ملی تو وہ بھی اسی کنویں میں کود کر مر گئی۔ دونوں لاشیں باہر نکالی گئیں تو باہم پیوست تھے۔ نماز جنازہ ادا کی گئی اور دونوں کو ایک قبر میں دفن کر دیا[۲۸]۔

شاہ تراب کی مثنوی مہ جبین و مُلا میر کی مثنوی دریائے عشق مقیمی کی مثنوی چندر بدن و مہیار سید محمد والہ کی مثنوی طالب و موہنی کے علاوہ اُردو ادب میں اسی نوع کی کئی مثنویاں ملتی ہیں جن میں مصحفی کی مثنوی بحر المحبت دکنی شاعر لطفی کی مثنوی بہلول صادق اور شاعر انور کی مثنوی شمع عشق میں عاشق و معشوق کا انجام بھی المناک موت کے سائے میں ہم دوش پائے جانے سے ہوتا ہے۔ اُردو ادب میں عشق و محبت کا المیہ اور بہت سی

Scanned with CamScanner

مثنویوں میں ملتا ہے۔ کیوں کہ قدیم زمانے میں جب ایک ہی روایت پر مختلف شاعر طبع آزمائی کرتے تھے تو قصے کو تازگی عطا کرنے اور تمثیلی رنگ کو نکھارنے کے لیے مرکزی کرداروں واقعات، مقامات کے ناموں اور بعض جزئیات میں تغیر و تبدل کرتے، ایسی تبدیلیاں کئی قصوں میں نظر آتی ہیں۔ جس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ اردو ادب اور زبان کا ارتقا زمان و مکان کی دوریوں کے باوجود اپنے فطری مدارج سے گزر رہا ہے اور گزرتا رہے گا۔

حوالے و حواشی:

۱۔ سلطانہ بخش، ڈاکٹر،۱۹۸۲ء، مرتبہ، دیوان تراب، کراچی، انجمن ترقی اردو، پاکستان، ص ۱۲۹
۲۔ ایضاً، ص ۳۵۲،۲۷۵
۳۔ ایضاً، ص ۳۱۵
۴۔ نورالسعید اختر، ڈاکٹر، جنوری ۱۹۷۰ء، گیان سروپ از شاہ تراب چشتی، مشمولہ "نوائے ادب"، بمبئی، ص ۳۵
۵۔ نورالسعید اختر، ڈاکٹر، جولائی ۱۹۷۱ء، گلزارِ وحدت، از شاہ تراب چشتی، مشمولہ "نوائے ادب"، بمبئی، ص ۵۴
۶۔ سلطانہ بخش، ڈاکٹر،۱۹۸۲ء، ص ۳۵۲،۲۷۵
۷۔ نورالسعید اختر، ڈاکٹر، جولائی ۱۹۷۱ء، ص ۵۷
۸۔ سلطانہ بخش، ڈاکٹر،۱۹۸۲ء، ص ۱۲۹
۹۔ نورالسعید اختر، ڈاکٹر، جولائی ۱۹۷۱ء، ص ۵۸
۱۰۔ سیدہ جعفر، ڈاکٹر،۱۹۶۴ء، مرتبہ، من سمجھاون، از شاہ تراب چشتی، حیدرآباد
۱۱۔ نورالسعید اختر، ڈاکٹر، جولائی ۱۹۷۱ء، ص ۵۹
۱۲۔ سلطانہ بخش، ڈاکٹر،۱۹۸۲ء، مرتبہ، مثنوی تراب، مشمولہ "اورینٹل کالج میگزین"، شمارہ خاص حصہ دوم، جلد ۵۸، شمارہ ۲۳، بسلسلہ جشن جامعہ پنجاب، لاہور
۱۳۔ امروہوی، افسر صدیقی، رضوی، سید سرفراز علی، اشاعت اول ۱۹۶۵ء، مرتبہ، مخطوطات انجمن ترقی اُردو، پاکستان، جلد اول، کراچی، ص ۳۳۳
۱۵۔ نورالسعید اختر، ڈاکٹر، جولائی ۱۹۷۱ء، ص ۵۹
۱۶۔ امروہوی، افسر صدیقی، رضوی، سید سرفراز علی، اشاعت اول ۱۹۶۵ء، ص ۳۳۳
۱۷۔ سیدہ جعفر، ص ۶۹
۱۸۔ سلطانہ بخش، ڈاکٹر، مثنوی مہ جبین و ملا، مشمولہ (عشق صادق)، از شاہ تراب چشتی، مخطوطہ نمبر ۱۳۳۵۔ ۳۰، ص ۱
۱۹۔ ایضاً، ص ۳
۲۰۔ ایضاً، ص ۵
۲۱۔ ایضاً، ص ۶،۷
۲۲۔ ایضاً، ص ۷،۸
۲۳۔ ایضاً، ص ۹،۱۰
۲۴۔ ایضاً، ص ۱۹،۲۳

Scanned with CamScanner

۲۵۔ آسی، عبدالباری، ۱۹۴۰ء، مرتبہ، کلیات میر، مطبوعہ نول کشور پریس، لکھنؤ، ص ۹۰۱، ۹۱۱

۲۶۔ خان، غلام مصطفیٰ، ڈاکٹر، اپریل ۱۹۵۱ء، میر کی مثنوی دریائے عشق کا ایک ماخذ، سہ ماہی اُردو، انجمن ترقی اُردو، کراچی، ص ۱۵، ۲۷

۲۷۔ دکن کی مثنویاں جن کا ذکر شاہ تراب نے اپنی مثنوی مہ جبین و مُلا کے قصے کے دوران میں صفحہ ۴۱۔۴۲ پر کیا ہے۔ ان میں سے مثنوی مہیار و چندر بدن از مقیمی سنہ تصنیف ۱۰۳۵۔۱۰۵۰ھ جس کا تفصیلی ذکر بیان ہو چکا ہے۔ مولوی محمد باقر آگاہ نے مثنوی ندرت عشق کے عنوان سے ۱۲۱۴ھ میں لکھی، جس میں مقیمی کا چندر بدن و مہیار کا قصہ بیان کیا ہے لیکن آگاہ نے اس میں تصوف کے رنگ کا اضافہ کیا ہے۔ آگاہ کی داستان کے نسخے انجمن ترقی اُردو پاکستان و ہند اور علی گڑھ میں بھی ہے۔ اُردو میں آگاہ کے علاوہ واقف اور بلبل نے بھی اس داستان عشق کو نظم کیا ہے۔ چندر بدن و مہیار کا قصہ اُردو ہی میں نہیں لکھا گیا بلکہ چند شعرا نے اسے فارسی زبان میں بھی لکھا ہے۔ ان شعراء میں حکیم محمد آتش (یہ مقیمی کا ہم عصر تھا)۔ دوسرا شاعر، عشق اور تیسرا شاعر قاسم علی بیگ افگر حیدر آبادی ہے۔ گلشن عشق (منوہر و مدمالتی) سنہ تصنیف ۱۰۶۸ھ محمد نصرتی کی مشہور مثنوی ہے جسے بابائے اُردو نے مقدمے کے ساتھ شائع کر دیا ہے۔ یہ نصرتی کی پہلی تصنیف ہے جس میں منوہر و مدمالتی کے عشق کا افسانہ بیان کیا گیا ہے۔ کنور منوہر و مدمالتی ایک فارسی قصہ ہے۔ جس کا سنہ تصنیف ۱۰۵۹ھ ہے۔ اس کے مصنف نے لکھا ہے کہ اس نے اپنے قصے کی بنیاد شیخ منجھن کی ہندی کتاب پر رکھی ہے۔ اس مثنوی کے چار قلمی نسخے انجمن ترقی اُردو کراچی میں ہیں۔ (بحوالہ مخطوطات انجمن ترقی اُردو، کراچی، جلد ہفتم، ص ۲۲۳)
اکثر اُردو کی منظوم داستانیں فارسی سے ترجمہ کی گئی ہیں۔ 'فردوسی کا شاہنامہ'، 'فریدالدین عطار کا پنچھی نامہ'، مولانا روم کی مثنوی معنوی، نظامی کا 'لیلیٰ مجنوں' جامی کی 'یوسف زلیخا' اور امیر خسرو کی 'شیریں فرہاد' کو کئی بار اُردو نظم کا جامہ پہنایا گیا ہے۔ جن قصوں کو طبع زاد خیال کیا جاتا ہے ان کے بیشتر واقعات بھی فارسی مثنویوں سے ماخوذ ہیں۔ ان میں کچھ ایسی مثنویاں ہیں جن کا مقصد عشق حقیقی کے نکتے کو سمجھانا ہے۔ لیکن حالات و واقعات کو مجازی رنگ میں بیان کر کے قصہ پن کا پہلو پیدا کیا گیا ہے۔
مثلاً مولانا عبدالرحمٰن جامی کی 'یوسف زلیخا'۔ دکن کے کئی قدیم شعراء نے 'یوسف زلیخا' کا قصہ نظم کیا ہے جن میں ہاشمی (عادل شاہی دور کا مشہور شاعر تھا) نے 'یوسف زلیخا' کے نام سے نظم کیا۔ عاجز کی مثنوی 'یوسف زلیخا' ۱۰۴۴ھ میں اور امین کی یوسف زلیخا ۱۱۰۹ھ میں منظوم ہوئی۔ نظامی کی فارسی مثنوی شیریں و خسرو کا منظوم ترجمہ نو بہار عشق کے نام سے اعزالدین خان مستقیم جنگ ارکاٹی نے ۱۲۱۱ھ میں کیا۔ نو بہار عشق کے دو قلمی نسخے انجمن ترقی اُردو پاکستان میں ہیں۔ ان کے علاوہ کئی شعراء نے اس عشقیہ داستان کو نظم کیا ہے۔
سید محمد والہ کی مثنوی طالب و موہنی ۱۱۷۱ھ میں نظم کی گئی۔ اس داستان کا ایک قلمی نسخہ ادارہ ادبیات اُردو، حیدر آباد میں (جو شائع ہو چکا ہے) ایک نسخہ انجمن ترقی اُردو، کراچی اور اس کا ایک نسخہ انڈیا آفس لائبریری میں ہے۔
منصور حلاج فلسفۂ وحدت الوجود کے حامل ایک مجذوب صوفی تھے۔ نویں صدی میں بغداد کی شورش کے زمانے میں ان کی تقریروں اور سرگرمیوں کے سبب انھیں قید کیا گیا۔ نو سال جیل میں رہے۔ انھوں نے حالت جذب میں انا الحق کا نعرہ لگایا۔ ان کے خلاف قتل کا فتویٰ دیا گیا اور انھیں دار پر چڑھا گیا۔ لاش کو جلا کر دریائے دجلہ میں بہا دیا گیا۔
سرمد سترھویں صدی کے ایک مجذوب صوفی تھے۔ انھیں علم و فضل میں درجہ کمال حاصل تھا۔ عشق مجازی نے ان کے دل کی دنیا بدل دی۔ حالت جذب میں حیران و پریشان سرگرداں رہے۔ کچھ دنوں کے بعد کپڑوں کو بوجھ سمجھ کر اتار پھینکا۔ اسی میں دلی آئے۔ شہزادہ دارا شکوہ صوفی منش اور فقیر دوست تھا، بہت جلد سرمد کی روحانی قوت سے متاثر ہوا اور ان کا معتقد ہو گیا۔ اورنگ زیب کے دور حکومت میں سرمد کے خلاف قتل کا فتویٰ دیا گیا اور انھیں قتل کر دیا گیا۔

۲۸۔ نارنگ، گوپی چند، ڈاکٹر، ۲۰۰۳ء، ہندوستانی قصوں سے ماخوذ اُردو مثنویاں، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ص ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۷۰، ۲۷۳

Scanned with CamScanner

سلطنتِ عثمانیہ اور مسلمانانِ ہند: ایک نیا تناظر

احمد سعید

تاریخ گزشتہ میں اگر مسلمانانِ ہند اور سلطنتِ عثمانیہ کے تعلقات کو مثالی کہا جائے تو اس میں مبالغے کی ایک شمہ بھی گنجائش نہیں ہے۔ ان تعلقات کی نہج کا اندازہ اس حقیقت سے لگایا جا سکتا ہے کہ سلطنتِ عثمانیہ اور روس کے درمیان جنگ کے دوران مسلمانانِ ہند نے اس مسلم سلطنت کے لیے چندہ اکٹھا کر کے وہاں روانہ کیا تھا۔

جولائی ۱۹۱۳ء میں جب سلطنتِ عثمانیہ نے ایڈریانوپل پر دوبارہ قبضہ کر لیا تو تمام دنیائے اسلام بالخصوص برصغیر میں خوشی کی جو زبردست لہر دوڑ گئی تھی اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ تمام ہند میں فتح ایڈریانوپل کا جشن منایا گیا۔ اس سلسلے میں مسلمانانِ لاہور، دہلی، بنارس، لکھنؤ، نیہ ضلع مظفر گڑھ اور امرتسر نے جو جلسے منعقد کیے ان کا حال ملاحظہ فرمائیے۔

فتح ایڈریانوپل

مسلمانان لاہور کا عظیم الشان جلسہ

(۱)

۲۲ جولائی سہ شنبہ کا دن بھی ہندوستان کی اسلامی تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہے گا۔ یہ دن وہ مبارک دن تھا جس نے اہلِ اسلام کے مردہ دلوں میں انبساط و مسرت کی روح پھونک دی، یہ دن وہ فرحت افزا دن تھا جس نے مسلمانوں کے بے حس رگ و ریشہ میں جوش و سرور کی برقی لہر دوڑا دی۔ یہ دن وہ مسعود دن تھا جب کہ مسلمانوں نے نہایت یاس و ہراس کی حالت میں فتح ایڈریانوپل کی خوش خبری سنی۔ غرض یہ دن عجیب و غریب دن تھا۔ اس نے مسلمانوں کی پژمردہ سوختہ کھیتی پر بارانِ رحمت برسا کر سرسبز و شاداب کر دیا۔ فتح ایڈریانوپل کی خبر سے مسلمانوں کے چہرے شگفتہ ہو گئے، ان کے دل میں ہمت، دماغ میں طاقت اور خیالات میں بالیدگی پیدا ہو گئی۔ مسلمان ایسے شاداں و فرحاں تھے گویا انہیں ہفت اقلیم کی بادشاہت مل گئی ہے۔

اس قدر شاد ہیں گویا کہ ملی ہفت اقلیم
آئینہ ہاتھ میں آیا کہ سکندر آیا

لاہور میں مختلف گلی کوچوں، متفرق بازاروں اور متعدد محلوں میں برادرانِ اسلام نے جن مختلف طریقوں سے اظہار

Scanned with CamScanner

مسرت کی طرح ڈالی تھی اس کی کیفیت اس سے قبل ہدیۂ ناظرین کرام ہو چکی ہے مگر ۲۴ جولائی کی شام کو باغ بیرون موچی دروازہ لاہور میں مسلمانوں کا ایک مشترکہ جلسہ بھی اہتمام خاص سے منعقد کیا گیا۔

ایک بالکل نئی اور نرالی بات

۲۴ جولائی کو منتظمین جلسہ کی جانب سے جلسہ گاہ میں جو چند کارکن فرش فروش وغیرہ کا انتظام کرنے کے لیے بھیجے گئے تھے انھیں پولیس کے سپاہیوں نے روک دیا۔ کہا گیا کہ پہلے کوتوال صاحب سے جلسے کی اجازت حاصل کرو۔ چوں کہ جلسہ کا اشتہار زمیندار کی طرف سے دیا گیا تھا اس لیے پولیس کے سپاہیوں کی ڈانٹ ڈپٹ سن کر کارکنانِ جلسہ دفتر زمیندار میں آئے اور تمام کیفیت بیان کی۔ ہم حیران تھے کہ باغ بیرون موچی دروازہ لاہور میں گذشتہ دو سال کے عرصے میں بہت سے جلسے منعقد ہو چکے ہیں لیکن پولیس نے کبھی اس طرح مداخلت نہیں کی اور کبھی حصولِ اجازت کی ضرورت واقع نہیں ہوئی۔ آخر خان صاحب رحمت اللہ خان صاحب کوتوال شہر لاہور کی خدمت میں چٹھی لکھی گئی اور صاحب موصوف نے جلسے کی اجازت عطا فرما دی۔

میری مشکل ہوئی آسان بڑی مشکل سے

غروبِ آفتاب کے بعد موچی دروازہ میں گیس اور بجلی کی روشنی کا دل فریب نظارہ ہر آئندہ روندہ کی نگاہ کو اپنی جانب مائل کیے ہوئے تھا۔ غازی انور بے کی تصاویر اور جنگِ طرابلس وبلقان کے نقشے متعدد مقامات پر سلیقے وقرینے سے آویزاں کیے گئے تھے۔ جلسہ گاہ میں روشنی کے علاوہ برف، شربت وغیرہ کا بھی خاص اہتمام تھا۔ انگریزی باجہ بھی اپنی سریلی تانوں اور دلکش نغموں سے حاضرینِ جلسہ کی تفریحِ طبع کا سامان بہم پہنچا رہا تھا۔ مسلمان شہر سے جلسہ گاہ کی طرف جوق جوق چلے آتے تھے۔ سورج ڈوبنے سے پہلے ہی مسلمانوں کا اس قدر ہجوم ہو گیا تھا کہ نمازِ مغرب کے لیے باغ میں کئی جماعتیں ہوئیں۔

کارروائی جلسہ

سب سے پیشتر مولوی حاکم علی صاحب بی اے پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور نے مؤثر لہجہ میں سورۃ ملک کی تلاوت فرمائی پھر نعت خوانی ہوئی۔ اس کے بعد چودھری غلام حیدر خاں صاحب کی تحریک اور حاضرین کے اتفاقِ رائے سے ڈاکٹر مرزا یعقوب بیگ صاحب، اسسٹنٹ سرجن صدر جلسہ مقرر ہوئے۔ ڈاکٹر صاحب نے منشی محمد الدین صاحب فوق ایڈیٹر اخبار کشمیری لاہور کو نظم پڑھنے کے لیے بلایا۔ فوق صاحب نے سٹیج پر حسب ذیل موثر و برمحل نظم سنا کر حاضرین کو محظوظ کیا۔

ذرۂ ریگ کو وہ گوہرِ نایاب کرے وہ اگر چاہے تو آتش کدہ کو آب کرے
تودۂ برف کو اک لمحہ میں سیلاب کرے دل شکستوں کو وہ چاہے تو ظفریاب کرے

دست و پا سے تھے جو محروم سنبھلتے دیکھے
ہم نے ڈوبے ہوئے بیڑے بھی اچھلتے دیکھے

Scanned with CamScanner

قحط کے خوف سے چاہے تو وہ بیتاب کرے اور چاہے تو وہ ارزانی کے وا باب کرے
تشنہ لب ہوں جو زمینیں انہیں سیراب کرے چمنِ ملک کو چاہے تو وہ شاداب کرے
تیر جستہ کو وہ چاہے تو کماں میں لائے
آبِ رفتہ کو ابھی جوئے رواں میں لائے
عرش کا فرش کا مالک ہے نگہبان ہے وہ صاحب فقر کہیں ہے کہیں سلطان ہے وہ
غیب سے ہے بے سروسامان کا سامان ہے وہ درد کیا چیز ہے گر مائلِ درمان ہے وہ
اپنے بندوں کو وہ کیا جانیے کیا دیتا ہے
حالتِ یاس میں امید بندھا دیتا ہے
تازہ اک منظرِ قدرت ہے جو یہاں دیکھو ایزدِ غالب و ناصر کی نئی شاں دیکھو
پہلے تم امید ستم نامۂ بلقان دیکھو بد میں خاترو خجلت و خسران دیکھو
ہاں رہائی ہے گرفتار بلا ہو جانا
درد کا حد سے گزرنا ہے دوا ہو جانا
جب دغا باز شرار سنا ہے دغا کرتا ہے یا جفا کار کوئی جور و جفا کرتا ہے
اپنے حق میں وہ حقیقت میں برا کرتا ہے فوق مظلوم کو ظالم پہ ملا کرتا ہے
نہ کرے دہر میں انسان کرے کام برا
ہر برے کام کا ہوتا ہے سر انجام برا
ڈوب کر مہر نئے سر سے نکل آتا ہے آسماں اخترِ گم گشتہ کو چمکاتا ہے
سبز ہو جاتا ہے جو برگ کہ مرجھاتا ہے خشک ہوتا ہے جو سبزہ تو تری لاتا ہے
قدرتِ حق سے تو ہو جاتی ہے ہر مشکل حل
کیا سبب ہے کہ نہ لیں ترک ایڈریانوپل

نظم کے بعد روزنامہ زمیندار اور خلوص کے اقتضا سے جو مقامِ خلافت کے ساتھ ہر مسلم کو ہے' اور نہ وایڈریانوپل کی فتح کے موقع پر ۲۵ جولائی ۱۹۲۲ء کو صدر اعظم دولتِ عثمانیہ کو مبارک باد کا ایک پیغام ارسال کیا تھا جس کا صدر اعظم سعید حلیم پاشا نے حسبِ ذیل جواب دیا تھا۔

''بابِ عالی ۲۹ جولائی وقت ۵ بج کر ۴۰ منٹ شام۔ پیغام مبارک باد کے جواب میں دلی شکریہ قبول فرمایئے۔''

Scanned with CamScanner

بنارس

بنارس سے ۲۷ جولائی کی صبح کو مندرجہ ذیل برقی پیغام موصول ہوا ہے۔ ایڈریانوپل پر ترکوں کا مکرر قبضہ ہونے کی خبر یہاں نہایت جوش و مسرت سے سنی گئی۔ اظہار شادمانی کے جلسے، مجالسِ میلاد شریف اور روشنی وغیرہ کا تمام دن رات زورو شور رہا۔ جمعے کے دن مسلمانوں کا ایک عظیم الشان جلسہ جامع مسجد میں حق کی فتح پر خداوند جل وعلا کا شکریہ ادا کرنے کی غرض سے منعقد ہوا اور حسبِ ذیل ریزولیوشن پاس کیا گیا۔ مسلمانانِ بنارس کا یہ جلسہ توقع رکھتا ہے کہ دولِ اعظمی بالکل غیر جانب دار رہیں گی اور بلغاریہ سے تمام ہمدردی کے تعلقات منقطع کر کے انسانی ہمدردی کا ثبوت دیں گی۔

لکھنؤ

حکیم عبدالقوی صاحب ۲۶ جولائی کو لکھنؤ سے بذریعہ تار اطلاع دیتے ہیں۔ حکیم عبدالولی صاحب کے خاندان کی خواتین نے تسخیرِ ایڈریانوپل کے اعزاز میں خواتینِ لکھنؤ کو جلسہ ایٹ ہوم میں مدعو کیا۔ مجمع جوش سرور سے معمور تھا۔ دیسی باجہ بھی موجود تھا، غریبوں کو غلہ تقسیم کیا گیا۔

لیہ ضلع مظفر گڑھ

فتح ایڈریانوپل کی سوسو ہزار ہزار لاکھ لاکھ کروڑ کروڑ ارب ارب، کھرب کھرب، نیل نیل، پدم پدم، سنکھ سنکھ اور مہا سنکھ مبارک ہو اور اتنی دفعہ ذات باری تعالیٰ کا شکریہ ہے جس نے ترکی کے مردہ قالب میں جان ڈال دی۔ محمد حسین از لیہ

امرتسر

افواجِ قاہرۂ سلطان محمد خامس خلد اللہ ملکہ، وسلطنۃ، کے ایڈریانوپل میں داخل ہونے کی تقریب پر ۲۵ جولائی کو امرتسر میں خاص خوشی منائی گئی۔ بالخصوص مسجد قاصداں میں بہ اہتمام پیرزادہ عبدالعزیز صاحب عزیزی مخدوی شب مذکور کو خاص رونق کی گئی۔ مسجد کے وسیع برآمدہ میں روشنی کا اعلیٰ پیمانہ پر انتظام کیا گیا تھا محتاجوں کو کھانا تقسیم کیا گیا اور افواجِ سلطانی کی استقامت کے لیے سمیع الحاجات کے حضور میں بہ خلوصِ دل دعا مانگی گئی۔ بعد میں پیرزادہ صاحب موصوف کے اپنے خرچ سے حضور خلیفۃ المسلمین کی خدمتِ بابرکت میں مبارک باد کا تار دیا۔ اسی طرح شہر کے دیگر مقامات میں بھی جلسے ہوئے الغرض تمام شہر بقعہ نور بنا ہوا تھا۔ دعا ہے کہ افواجِ سلطانی داخلِ صوفیہ ہوں اور پھر تمام ہندوستان میں خاص چہل پہل نظر آئے۔ محمد الدین از امرتسر یہ بات دل چسپی سے خالی نہ ہوگی کہ پشاور کے مسلمان تین یوم تک خوشی کا اظہار کرتے رہے تھے۔

مجاہدینِ انگورہ کے لیے یومِ دعا

سلطنتِ عثمانیہ کے لیے مسلمانانِ ہند کے دلی جذبات کا اندازہ اس واقعہ سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ جب اگست ۱۹۲۲ میں مجاہدینِ انگورہ اور یونانی درندوں کے درمیان جنگ چھڑ گئی تو روم میں انگورہ کے سفیر جلال الدین عارف بے کی منشا کے

Scanned with CamScanner

مطابق مجلسِ خلافتِ ہند کے صدر سیٹھ چھوٹانی نے علمائے کرام کے مشورے سے ۱۵ محرم الحرام بمطابق ۸ ستمبر ۱۹۲۲ء ریلوے ٹائم ٹیبل کے مطابق ۹ بجے شب یوم دعا مقرر کیا تا کہ بیک وقت تمام ہندوستان میں عاشقانِ ملتِ بیضا اپنی دعاؤں سے اس حیات ومماتِ کے فیصلہ کے وقت ترکوں کی مدد فرمائیں۔ یاد رہے کہ عارف بے کے مطابق تمام دنیائے اسلام میں اس وقت پر دعائیں مانگی جائیں گی۔

چناں چہ تمام ہندوستان میں ایک ہی وقت یعنی ۸ ستمبر ۱۹۲۲ء کو شب نو بجے غازیانِ انگورہ کی فتح کے لیے دعائیں مانگی گئیں۔ اس سلسلے میں پنجاب خلافت کمیٹی کے سیکرٹریاں ملک لال خاں اور رانا فیروز الدین نے مسلمانانِ پنجاب سے درخواست کی کہ "۸ ستمبر کو بوقتِ نمازِ جمعہ تمام مساجد میں اس کا اعلان فرمادیں اور ہر مقام پر جلسہ کر کے وقتِ معینہ پر اکٹھے ہوکر بارگاہِ ربّ العزت میں نہایت عاجزی و انکساری سے مجاہدین اسلام انگورہ کی فتح و نصرت کے لیے دعا فرمائیں"۔ انھوں نے جملہ برادرانِ اسلام سے التماس کی کہ وہ مجلسِ خلافت پنجاب کی یہ درخواست ہر گاؤں وقصبہ میں پہنچادیں اور پنجاب کے ہر مقام پر جہاں مسلمان آباد ہیں مجالسِ دعائیہ کا انعقاد فرما کر ثواب دارین حاصل کریں۔

چناں چہ آل انڈیا خلافت کمیٹی کی درخواست پر ہندوستان بھر میں یومِ دعا منایا گیا۔ ہندوستان کے چھوٹے قصبوں تک میں یہ دن منایا گیا۔ جامع مسجد کسولی میں ۹ بجے شب مسلمان جوق در جوق اس میں شریک ہوئے۔ تلاوت کلام پاک سے جلسے کی کارروائی شروع ہوئی بعد ازاں مولانا بشیر احمد اور منشی خیرات اللہ رجب نے ایک دل ہلا دینے والی نظم پڑھی۔ آخر میں اسلام کی نصرت کے لیے دعا مانگی گئی۔

قصبہ ٹوہانہ کی مساجد میں ترکوں کی فتح کے لیے دعا مانگی گئی اور مجاہدینِ انگورہ کی شان دار فتوحات پر بارگاہِ ایزدی میں شکریہ ادا کیا گیا۔

کراچی۔ ۸ ستمبر کو کراچی میں ایک عام جلسہ منعقد ہوا اور خلافت کمیٹی اور کانگرس کمیٹی کے زعما کی تقریروں کے بعد ٹھیک ۹ بجے خدا کے حضور میں ترکانِ احرار کی فتح ونصرت اور یونان کے ایشیائے کوچک اور تھریس سے قطعی اخراج کے لیے دعا کی گئی۔ ہر محلے اور علاقے کی مسجد میں یومِ دعا منایا گیا۔ سندھ بھر کی مساجد میں یوم دعا منانے کا اہتمام کیا گیا تھا۔

کھام گاؤں۔ کھام گاؤں کے مسلمانوں نے پورے جوش وخروش کے ساتھ یومِ دعا منایا۔ تین ہزار مسلمانوں کا ایک عظیم الشان جلوس اسلامی پرچم اڑاتا ہوا سوا آٹھ بجے عیدگاہ پہنچا۔ یہ جلوس عیدین کے جلوسوں سے زیادہ پر شوکت اور شان دار تھا۔ حسبِ موقع نظموں کے بعد جلوس ٹھیک نو بجے کھڑا ہوا۔ امام صاحب نے سورہ انا فتحنا اور یٰسین شریف پڑھی اور مولانا محمد طٰہٰ ندوی نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں فتحِ اسلام پر شکرانہ ادا کیا اور ایک پُر درد وعظ فرمایا جس پر حاضرین زار و قطار رو رہے تھے۔ نماز کے بعد جلوس اللہ اکبر کے نعروں کے درمیان مولوی غلام یٰسین خان صدر خلافت کمیٹی ضلع کھام گاؤں کے گھر پہنچا اور مولوی صاحب موصوف نے غازی مصطفےٰ کمال پاشا کی فتح ونصرت اور خلافت واسلام کے لیے خدا کے حضور

میں دعا کی اور جلوس منتشر ہو گیا۔

ضلع مظفر گڑھ (پنجاب) میں کوٹ اڈو کی جامع مسجد میں قاضی حافظ الٰہی بخش کی زیرِ صدارت جلسۂ دعائیہ منعقد ہوا۔ مسلمان کافی تعداد میں اپنے ربّ العزت کی بارگاہ میں سر جھکانے کے لیے حاضر ہوئے تھے۔ حافظ صاحب نے سورہ انا فتحنا نہایت خوش الحانی سے پڑھ کر جلسے کی کارروائی شروع کی۔ حافظ صاحب نے مختصر طور پر ترکوں کی حالتِ سابقہ و حال پر روشنی ڈالی۔ جلسے میں روزنامہ زمیندار (لاہور) میں شائع شدہ ایک نظم:

صدا ہے ہر مسلمان کی دعا ہے ہر نمازی کی
الٰہی فتح ہو سلطان وحیدالدین غازی کی

نہایت دل کش طرز میں پڑھی گئی جس کے ہر مطلع پر مسلمان نہایت عاجزی سے آمین کہتے تھے۔ آخر میں بقائے خلافت و حفاظتِ مقاماتِ مقدسہ و فتح غازی مصطفےٰ کمال پاشا اور اتفاق مسلمانانِ ہند کے لیے نہایت خضوع و خشوع سے دعا مانگی گئی۔

کلکتہ۔ کلکتہ میں غازی مصطفےٰ کمال پاشا کی شان دار فتوحات پر جس تزک و احتشام کے ساتھ اس روز جلوس پر اظہارِ مسرت کیا گیا وہ موجودہ دور میں دیکھنے میں نہیں آیا۔ یہ تمام جلوس شہر کے مختلف بازاروں میں سے ہو کر کلکتہ خلافت کمیٹی کے دفتر کی جانب رواں تھے اور قدم قدم پر اللہ اکبر کے نعروں سے اپنی مسرت کا اظہار کرتے تھے۔ ٹھیک نو بجے تمام مسلمانوں نے الحاح وزاری سے ترکوں کی مکمل فتح کے لیے دعائیں مانگیں۔

دہلی اور شاہ جہاں پور میں بھی ہزاروں ہاتھ آسمان کی طرف بلند ہو گئے اور خلافت کی نصرت اور ترکانِ احرار کی فتح و ظفر کے لیے دعا مانگی گئی۔ شاہ جہاں پور کے آسمان نے ایسا سماں ابھی تک نہیں دیکھا تھا۔

لیکن کیا محض دعا سے ترک مسلمانوں کے مسائل حل ہو جانے تھے نہیں بلکہ دعا کے ساتھ دوا کی فراہمی بھی ضروری تھی۔ چناں چہ اس کے لیے انگورہ فنڈ کے قیام کا اعلان کیا گیا اور اس سلسلے میں ہندوستان بھر میں فنڈ جمع کرنے کا کام شروع ہوا۔ پنجاب میں بھی خلافت کمیٹی نے اپنا کام شروع کیا اور اس سلسلے میں پنجاب خلافت کمیٹی کے سیکرٹری آغا محمد صفدر نے درج ذیل اعلان جاری کیا تھا:

اسلامی برادری کا مطالبہ

۲۰ جنوری کا دن

(فخرِ پنجاب آغا محمد صفدر خاں صاحب کے قلم سے)

مرکزی خلافت کمیٹی بمبئی نے اعلان کیا ہے کہ ہندوستان کے سات کروڑ مسلمان ۲۰ جنوری کو جمعے کے دن اپنی اجتماعی کوشش سے غازی مصطفےٰ کمال پاشا کی نذر یعنی انگورہ فنڈ جمع کریں۔ تمام خلافت کمیٹیوں سے بھی درخواست کی گئی ہے۔ پنجاب کے ایک کروڑ سے زائد مسلمانوں سے دس لاکھ روپے کی توقع کی جاتی ہے۔ نومبر اور دسمبر ۱۹۲۱ء میں پنجاب

Scanned with CamScanner

خلافت کمیٹی انگورہ میں نصف لاکھ روپے سے زیادہ نہ بھیج سکی۔ ۱۹۲۲ء میں پنجاب کے مسلمانوں کے ذمے ساڑھے نو لاکھ روپے کا مطالبہ باقی ہے اور اس مطالبے کو پورا کرنے کی اجتماعی اور منظم کوشش کے لیے ۲۰ جنوری جمعہ کا دن مقرر کیا گیا ہے۔ ہر خلافت کمیٹی، علما کی ہر جمعیت، ہر مسجد کے امام اور ہر سرکردہ بااثر مسلمان مرد اور عورت کا فرض ہے کہ اپنے اپنے احاطۂ اثر میں جو روپیہ اس غرض سے جمع کر سکے کرے۔ اسلامیہ مدرسوں کے اساتذہ اور طلبا بھی اس فرض سے بری نہیں ہیں۔ یہ متفقہ کوشش پوری تندہی سے کرنی چاہیے اور ہر مسلمان مرد اور عورت کو اپنی حیثیت کے مطابق کچھ نہ کچھ ادا کر کے اسلامی برادری کی حقیقت کو ثابت کرنا چاہیے۔ غازی موصوف کی خدمت میں ہم اس لیے نذر پیش کر رہے ہیں کہ انھوں نے مردانہ وار قربانی سے دنیائے اسلام کی عزت اور اسلامی تہذیب کو تباہی سے بچالیا۔ ہندوستان کے لیے بے عزتی ہوگی اگر اس حقیر نذر کی رقم کو پورا کرنے کے لیے آئے دن گداگری کرنی پڑے۔ معزز طریقہ یہی ہے کہ ہر شخص اس بات کو محسوس کرے کہ وہ اپنی جان قربان کرنے سے بچ گیا اور جان قربانی کرنے والی قوم کو مالی قربانی کی نذر پیش کر کے اپنا فرض ادا کرے۔

ہندوستان کی موجودہ سیاسی دوڑ میں برابر کا حصہ لینے کے لیے بھی اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم بہت جلد بیرون کی مالی امداد کے فرض سے سبکدوش ہو کر اندرونِ ملک کے سات کروڑ انسانوں کی فلاح و بہبود کے لیے ایک خزانہ کا انتظام کریں۔ اگر سات کروڑ انسان صحیح معنوں میں آزادی کے لیے قربانی کر دینے والے انسان نہ بن جائیں اور دوسروں کے دست نگر رہ کر باقی ہندوستان کی جائز خواہشوں کے رستے میں رکاوٹ پیدا کرنے کے بجائے ملک کا بیڑا پار لگانے میں برابر کا شریکِ حال نہ ہو جائیں گے کہ اس وقت تک حقیقت میں خلافت کی کوئی امداد نہ ہوگی۔ یاد رکھو آپ نے عدم تعاون کو اس وقت مذہبی حکم قرار دیا ہے۔ اس حکم کی تعمیل کے لیے تمام قوم کو تیار کرنے کے لیے روپے کی ضرورت ہے۔ تبلیغ اشاعت، پنچایت، قومی تعلیم، سودیشی کی ترقی نادار محبوس کی امداد ان تمام ضرورتوں کے لیے آپ نے ہی سرمایہ فراہم کرنا ہے اس لیے لازم ہے کہ انگورہ فنڈ کو ایک ہی دفعہ پورا کر کے آئندہ آپ خلافت فنڈ میں اتنا روپیہ جمع کر لیں کہ ملکی بیداری کا کام ہو سکے۔ ہندوستانی مسلمان کی آزادی خلافت کو اسی قدر تقویت دے سکتی ہے جس قدر خلافت مقدسہ کو عرب اور ترک مسلمانوں کے ذریعے حاصل ہو سکتی ہے۔

مجلس خلافت پنجاب لاہور کا اعلان

یومِ انگورہ

فراہمی سرمایہ کا کام جاری رہے گا

ہمیں اطلاعات موصول ہوئی ہیں کہ کارکنانِ خلافت اور رضا کارانِ مجلسِ خلافت، قلتِ تعداد، انہماک کار، مختلف مصروفیتوں کی وجہ سے ہر مسلمان کی خدمت میں نہیں پہنچ سکے اور سچ بھی یہ ہے کہ ایک جماعت کے ارکان کا چند دنوں میں

Scanned with CamScanner

گھر گھر پہنچنا مشکل ہے۔ دیہات میں کام کرنے والے نہیں پہنچ سکے جس کے لیے باشندگانِ دیہات شاکی ہیں۔

بعض حلقوں میں یہ خیال عام ہے کہ بس اب فراہمیِ سرمایہ کا کام ختم ہو گیا لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہم نے ہر ایک مسلمان کو ثوابِ جہادِ مال سے بہرہ اندوز سعادت نہیں کیا اس لیے ہمارا فرض ہے کہ اپنی کوتاہیوں' اپنی مصروفیتوں کو پیشِ نظر رکھ کر ہم فراہمیِ سرمایہ میں مصروف رہیں اور ہر ایک مسلمان کے گھر تک ایک دفعہ تو ضرور پہنچیں۔

اس لیے کارکنانِ مجالسِ خلافت پنجاب سے بالخصوص اور مسلمانانِ پنجاب سے بالعموم استدعا کی جاتی ہے کہ وہ اس کارِ خیر کے انصرام میں مصروف رہیں اور ۳۱ جنوری تک فراہمیِ سرمایہ کا کام جاری رکھیں گے۔

سرمایۂ انگورہ

مجلسِ خلافت ضلع لاہور کا اعلان

مندرجہ ذیل رقوم دفترِ مجلسِ خلافت ضلع لاہور میں وصول ہو کر بینک میں جمع ہو چکی ہیں۔ (۱) بھاٹی دروازہ لاہور ۳۳۵۴ روپے' ۱۵ آنے اور ۹ پیسے فراہم کردہ وفد میاں محمد شریف صاحب سیکرٹری و مولوی عبداللہ صاحب۔ (۲) لنڈا بازار اندرون دہلی دروازہ ماسوا کشمیری بازار' بازار کیسریا نوالہ گٹی بازار ۱۲۳۰ روپے۔ (۳) از موضع اچھرہ معرفت جناب میاں قمرالدین صاحب ٹھیکہ دار ۲۹۰۵ روپے۔ (۴) معرفت رضا کارانِ نماز کمیٹی اچھرہ ۳۳۶ روپے۔ (۵) گڑھی شاہو ۷۰۰ روپے۔ (۶) از سلطانپورہ معرفت عبدالحمید صاحب ۱۱۰ روپے۔ (۷) از باغبان پورہ ۴۵۰ روپے۔ (۸) از کھوہی میراں ۲۲۷ روپے۔ (۹) معرفت مولوی اسماعیل صاحب ۱۴۶ روپے۔ (۱۰) از محلہ ولی اللہ نزد قلعہ گجر سنگھ ۱۰۶ روپے۔ (۱۱) از مشن کالج لاہور ۲۷۸ روپے۔ (۱۲) قیمت فروختگی دو عدد دنبا' ایک بکرہ' ایک مرغ ۴۵ روپے۔ (۱۳) فراہم شدہ بذریعہ خلافت نوٹ ورسید بک از گرد و نواح لاہور شہر ۶۳۴۰ روپے' چھ آنے' ۹ پیسے۔ (۱۴) مسلمانانِ محلہ مفتی باقر و کوچہ گرد و نواح ۴۰۷۴ روپے' چار آنے' دو پیسے۔ (کل میزان سابقہ و امروزہ بیس ہزار نو سو چوہتر روپے دو آنہ چھ پائی[1]۔

درگاہ میاں میر صاحب میں سرمایۂ انگورہ

درگاہ میاں میر میں ایک عرصہ سے جمعیۃ الصلوٰۃ قائم تھی جس کی مساعیِ جمیلہ سے گاؤں کے مرد و عورت بالتزام نماز پڑھنے لگے۔ یومِ انگورہ سے جمعیۃ الصلوٰۃ فراہمیِ سرمایہ کے لیے مشغول رہی اور اسی روز ایک سو پینسٹھ روپیہ نقد اور تین سو روپے کے وعدے ہو گئے ہیں۔ گراں قدر عطیات حسبِ ذیل حضرات نے عطا کیے۔ چوہدری صاحب یک صد روپے' ملک کرم الٰہی صاحب پچاس روپے' پیر غلام محمد صاحب پچاس روپے' سید عنایت شاہ صاحب پچاس روپے' عزیز الدین صاحب پچاس روپے' بابو محمد بخش صاحب چالیس روپے' حاکم ڈرائیور تیس روپے' ملک بھاگ پچاس روپے' مائی صوبان غریب زین عورت چار روپے' ایک عورت نے بچھڑا دیا۔ چندہ کی مقدار چھ سو تک پہنچ گئی ہے۔ جمعیۃ الصلوٰۃ نے اب گرد و نواح کے دیہات میں بھی دورہ کرنے کا پروگرام بنایا تھا۔ (سید میر سجان)

Scanned with CamScanner

سیالکوٹ میں سرمایۂ انگورہ

سیالکوٹ میں سرمایۂ انگورہ کی فراہمی نہایت سرگرمی سے جاری ہے۔ اس وقت تک مبلغ چودہ ہزار روپیہ فراہم ہو چکا ہے۔ دس ہزار کی قسط مجلسِ خلافت پنجاب کے حساب میں منتقل ہو چکی ہے۔ پانچ ہزار کی دوسری قسط عنقریب روانہ کر دی جائے گی۔ چار ہزار روپیہ اس سے قبل سرمایۂ انگورہ کے لیے روانہ کیا جا چکا ہے۔ اس رقم میں مجلسِ خلافت پسرور کی طرف سے سات سو اکاون، مجلسِ خلافت نوشہرہ ایک سو نوے، چونڈہ سے پانچ سو پندرہ اور کوٹلی لوہاراں سے دو سو پچاس روپیہ شامل ہیں۔ اس ضلع کے کارکن اور مدعی مستحقِ ستائش ہیں۔ (عنایت اللہ، بی اے)

ڈیرہ دون میں سرمایۂ انگورہ کی فراہمی

ڈیرہ دون ۲۸ جنوری۔ یومِ انگورہ کے دن ڈیرہ دون میں نو ہزار روپیہ فراہم کیے جس میں چار ہزار روپیہ کی رقم قصبہ ڈیرہ دون کے مسلمانوں کی عطا کردہ ہے۔ ابھی ہندوؤں سے چندہ کے لیے درخواست نہیں کی گئی۔ ضلع ڈیرہ دون ایک مختصر سا ضلع ہے جس میں نو ہزار روپیہ کی فراہمی مسلمانانِ ڈیرہ دون کے جذبۂ مذہبی وملی پر دول ہے۔ اس ضمن میں جناب بابو مشتاق احمد صاحب فاروقی، نائب ناظم مجلسِ خلافت ڈیرہ دون کی مساعی قابلِ تحسین ہیں۔ (محمد عبدالقیوم کامل شیرکوٹی)

سرمایۂ انگورہ
مجلسِ خلافت پنجاب کا اعلان

آج حسبِ ذیل مزید اطلاعات دفتر میں موصول ہوئی ہیں۔ لدھیانہ پانچ ہزار روپیہ، مظفر گڑھ چار سو روپیہ، لاہور مزید دو ہزار نو سو پانچ روپیہ، جالندھر آٹھ سو روپیہ، لاہور مزید تین ہزار پچاسی روپیہ، ریواڑی پانچ سو روپیہ، پلوال چار سو روپیہ، منٹگمری دو سو اکانوے مع ایک راس اسپ۔ (رانا فیروز الدین، معتمد مجلسِ خلافت)

زندہ دلانِ پنجاب غور سے مطالعہ فرمائیں

سرمایۂ انگورہ اور پنجاب

ابھی تک پنجاب کے مختلف اضلاع سے سرمایۂ انگورہ کے متعلق صحیح اطلاعات موصول نہیں ہوئی ہیں لیکن پشاور اور سیالکوٹ سے دس دس ہزار، بٹالہ سے سات ہزار، بھاٹی دروازہ شہر لاہور سے تین ہزار تین سو چھپن روپے پندرہ آنے نو پائی، دہلی دروازہ سے لوہاری منڈی تک گشت کرنے والے وفد کی وساطت سے ایک ہزار سات سو اکسٹھ روپے۔ متفرق ذرائع سے چار ہزار دو اٹھاسی روپے، مولوی محمد اسمٰعیل صاحب غزنوی، صدر مجلسِ خلافت شہر کی وساطت سے ایک سو چھیالیس روپے چھ آنے نو پائی، باغبانپورہ سے ایک سو چالیس، محلہ ولی اللہ قلعہ گوجر سنگھ لاہور سے ایک سو چھ روپے، یعنی لاہور سے نو ہزار سات سو چھیانوے روپے موصول ہوئے ہیں۔ کوہاٹ سے دو ہزار چار سو اور ضلع فیروز پور سے ایک ہزار سات سو پچاس، کل رقم چالیس ہزار نو سو چھیالیس روپے چھ آنے چھ پائی موصول ہوئی ہے۔ سیالکوٹ سے کم از کم پانچ ہزار مزید کی

Scanned with CamScanner

امید ہے۔ لاہور سے پچاس ساٹھ ہزار کی فراہمی کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ کیوں کہ ہر محلّہ میں سرمایہ فراہم کیا گیا ہے۔ امید ہے کہ دیگر اضلاع پنجاب کے کارکن اس کارِ خیر میں سعی بلیغ فرمائیں گے اور ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کریں گے۔ (رانا) فیروز الدین (میاں) محمد شریف 'معتمدین۔

اعلان مجلسِ خلافت پنجاب

یومِ انگورہ

حسب ذیل اطلاعات نسبت فراہمیِ سرمایۂ انگورہ دفتر ہذا میں پہنچ چکی ہیں۔

لدھیانہ ۵۰ ہزار۔ اس سے قبل بارہ ہزار پہنچ چکا ہے یہ رقم مزید برآں ہے۔ ہوشیار پور ایک ہزار' اس سے قبل ایک ہزار روپیہ پہنچ چکا ہے۔ لاہور تین ہزار' خاص شہر لاہور سے بہت سا زیور طلائی و نقرئی و ظروف وغیرہ بھی ملا ہے جو اعلان شدہ زرِ نقد کے علاوہ ہے۔

مجلسِ خلافت پنجاب کو کتنا روپیہ وصول ہوا؟

لاہور ۱۵ جون۔ ماہ مئی ۱۹۲۲ء میں حسب ذیل رقوم موصول ہوئی ہیں۔

مجلسِ خلافت سیالکوٹ ۱۰۰۰' مجلسِ خلافت ہوشیار پور ۱۰۰۰' مجلسِ خلافت گوجرانوالہ ۱۰۰۰' مجلسِ خلافت ہانسی ضلع حصار پور ۴۰۰' مجلسِ خلافت انبالہ ۸۰۰' مجلسِ خلافت جہلم مع چندہ زیورات ۹۰' مجلسِ خلافت زنانہ شہر لاہور مع ایک انگشتری طلائی ۸۴ روپے ۳ آنے ۵ پائی' ملک میراں بخش دستری محمد امیر خان صاحب' محلّہ ککے زیاں ۱۶۱۵۰' چودھری امام الدین صاحب' از بہاول نگر' ریاست بہاولپور ۵۰' محمد عبدالعزیز صاحب' سابق ضلع دار دومہ بند نہر' ثریا منزل بہاولپور ۲۰۰' غلام محی الدین صاحب' خادم صدر جمیعتِ خدام الاسلام بہاولپور ۵۰۰' محمد عمر نعمانی صاحب' نائب صدر مجلسِ خلافت شملہ ۳۱۴ روپے ایک آنہ' محمد فضل حق صاحب' قائم مقام سیکرٹری مجلسِ خلافت مہم ضلع رہتک ۲۳۰' مولوی محمد عبداللہ صاحب' صدر اشاعتِ اسلام لاہور ۳۰۰' چودھری کرم بخش صاحب' موضع ڈھولن وال وغیرہ ضلع لاہور ۳۶۲' حاجی عبدالرحمٰن صاحب' بٹالہ موپلہ ریلیف فنڈ ۲۰۰' معرفت اخبار سیاست ۱۲۴ روپے پانچ آنہ' میاں شمس الدین صاحب' نوڑی واہ از لاہور ۱۰۰' احمد الدین صاحب' خلف امام بخش صاحب رنگریز ۱۰۰' نیاز احمد صاحب حمدانی از مسلمانانِ ریاست۔۔۔۔

سرمایہ انگورہ برار

اب تک مجلسِ خلافت صوبہ کی مرکزی مجلسِ خلافت کو جس قدر سرمایہ انگورہ بھیجا گیا اور جس قدر فراہم ہوا ہے درجِ ذیل ہے۔ اس کی اور گذشتہ جمع خرچ کی مفصل نام بنام تفصیل مرکزی کمیٹی کے اڈیٹر کی جانچ (Audit) کے بعد کتاب کی صورت میں شائع ہوگی۔

Scanned with CamScanner

تفصیل ضلع ایوت محل

پیسے	آنے		روپے
حلقہ لوسد	۴	۱۵	۱۷۳۵۹
حلقہ نازدہ	۶	۰	۴۸۵۴
حلقہ ایوت محل	۶	۱	۳۶۸۴
حلقہ ادن	۰	۱۲	۱۵۸۸
حلقہ کیلاپور	۰	۰۰	۷۵۰۰
ٹوٹل ضلع ابوت محل	۴	۱۳	۱۰۸
ضلع اکولا	۹	۶	۱۴۱۸
ضلع امراوتی	۰	۸	۲۴۶۰
ضلع بلڈانہ	۰	۱	۱۵
	۱	۴	
کل فراہم شدہ سرمایہ	۰	۶	۳۶۶۱۶
مرکزی مجلس خلافت بمبئی کو بھیجا گیا	۰	۰	۲۸۱۰۰

صوبہ جاتِ متحدہ میں سرمایۂ انگورہ

مجالسِ خلافت واقع صوبہ آگرہ، متذکرہ ذیل سے سرمایۂ انگورہ وسمرنا وخلافت وغیرہ میں یکم مئی ۱۹۲۲ء تک رقوم مندرجہ وصول ہوئی ہیں جن کی تفصیل مفصل حساب میں شایع ہوتی رہی ہیں۔اس میں وہ رقوم شامل نہیں ہیں جو براہ راست مجلسِ مرکزی کو ارسال کی گئیں اور جس کی اطلاع بھی مجلسِ ہذا کو نہیں ملی۔نومبر ۲۲ء تک کا مفصل حساب بھی زیرِ طبع ہے۔

(حاجی سید محمد حسین، ناظمِ اعزازی، مجلسِ الخلافت، صوبہ آگرہ)

مقام	روپیہ	آنہ	پائی
سہارن پور	ایک لاکھ پانچ	۱۴	۱۳
نگینہ (بجنور)	۴۰ ہزار چار سو ۹۶	۱۰	۱۶
مظفر نگر	۲۳ ہزار سات سو چھ	۳	ساڑھے دس
مراد آباد	۲۰ ہزار ستانوے	۱۰	۹

Scanned with CamScanner

بنارس	۱۷ہزار پانچ سو ۶۳	۷	۰
گورکھ پور	۳۰ہزار چھ سو ۲۱	۰	۰
اعظم گڑھ	۴۵ہزار چار سو ۳۷	۵	
بلند شہر	۱۴ہزار تین سو ۸۶	۱۰	
جونپور	۱۴ہزار تین سو ۶۹	۱۳	
الہ آباد	۱۳ہزار سات سو ۱۳	۱۴	
بدایوں	۱۱ہزار چھ سو ۹۱	۱۴	
آگرہ	۷ہزار چھ سو ۶۷		
شاہ جہانپور	۶ہزار آٹھ سو ۵۹	۱۱	
فرخ آباد	۶ہزار دو سو ۳۲	۴	
میرٹھ	۶ہزار دو سو ۱۷	۷	۱۱
بریلی	۵ہزار نو سو ۹۵	۱۳	
غازی پور	۵ہزار پانچ سو ۴۱	۶	
جھانسی	۵ہزار ۹۷	۵	
بستی	چار ہزار نو سو ۵۴	۷	۳
بلیا	۴ہزار آٹھ سو ۷	۱۴	۶
مہوبہ (ہمیر پور)	۴ہزار ایک سو ۶۵	۷	۶
اٹاوہ	۳ہزار چھ سو ۱۲	۸	
مرزاپور	۳ہزار ۹۲	۱۴	
علی گڑھ	۲ہزار تین سو ۱۵	۱۴	
فتح پور	۲ہزار ایک سو ۴۸	۲	
نینی تال	۱ہزار چار سو ۴	۱۴	
ایٹہ	۱ہزار ۱ سو ۳۵	۱۳	۶
باندہ	۹ سو ۹۸	۱۴	۳
متھرا	۸ سو ۴۰	۵	

Scanned with CamScanner

کانپور	۷سو۴۷	۱۴
پیلی بھیت	۴سو۰۷	
مین پوری	۴سو۱۳	۴
کالپی (جالون)	۹۳	۱۴
الموڑہ	۷۰	

نوے ہزار پونڈ انگورا پہنچ گئے

سیٹھ چھوٹانی کے ایک مراسلہ مورخہ ۹ فروری ۱۹۲۲ء سے معلوم ہوتا ہے کہ اب تک بیس ہزار پونڈ انگورہ بھیجے جا چکے تھے جب کہ ۱۰ جون ۱۹۲۲ء تک یہ رقم چوراسی ہزار پونڈ تک پہنچ چکی تھی۔ اسی سلسلہ میں چھ ہزار پونڈ بذریعہ نیدرلینڈ بینک حال میں بھیجے گئے ہیں۔ اس طرح اب تک بحیثیتِ مجموعی نوے ہزار پونڈ (تیرہ لاکھ پچاس ہزار روپے) بھیجے گئے ہیں۔ پچتر ہزار پونڈ کی رسید انگورہ سے موصول ہوئی ہے۔ حضرت محمد حلمی بے ناظم امور ترکی مقیم رومائے ۱۸ مئی کے مکتوب میں وصول یابی کی اطلاع دی ہے۔ (حاجی احمد صدیق کھتری)

فراہمیِ سرمایۂ انگورہ کے لیے طلبائے الٰہیات کی سرگرمی

اگرچہ یومِ انگورہ کی مبارک صبح کو بارش زوروں سے ہو رہی تھی لیکن طلبائے الٰہیات نے اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی نہیں کی اور اپنے اپنے مقرر شدہ مقامات پر جا کر چندہ جمع کرتے رہے۔ طلبائے مذکور نے خود بھی کھلے دل سے چندہ دیا۔ (محمد شکیل عباسی)

ضلع گجرات میں سرمایہ انگورہ کی فراہمی

نائب تحصیل داری اور بیرسٹری کے زمانے میں جو بڑے تزک و احتشام ساز و سامان خیمہ و خدام کے ساتھ دورہ کیا کرتے تھے اب ایک کمبل اوڑھے رضا کارانِ خلافت کی معیت میں کھدر کے لباس میں ملبّس قریہ بقریہ اور دہ بدہ تبلیغ و اشاعت کر رہے ہیں۔ شیخ محمد رضا فاروقی، صدر مجلسِ خلافت و کانگرس نے سرمایۂ انگورہ کے لیے جلال پور جٹاں، پنڈی میانی، کھٹہ موسیٰ، مکھن وال، بھاگوال کلاں، کاسب کڑیانوالہ، مالووال، حاجی والا، مدینہ، دولت نگر کے دیہات میں دورہ کیا اور وعظ و تقاریر کرتے رہے۔ چھ مقامات پر مجالسِ خلافت قائم کیں، ایک سو باسٹھ رضا کار بھرتی کیے۔ مجالسِ خلافت قائم کیں اور دو عدد مقدمات فیصل کیے اور سرمایۂ انگورہ میں ۳۴۷ روپے اور ۱۰ آنے نقد اور ۵۳ عدد زیورات جمع کئے۔ اس انتظام سے ضلع گجرات سے پانچ ہزار سے زائد سرمایہ انگورہ فراہم کیا گیا۔ (غلام قادر مبلغ خلافت و کانگرس)

کسولی میں سرمایۂ انگورہ کی فراہمی

کسولی خلافت کمیٹی کے محمد خیرات اللہ نے اپنے ایک مراسلے میں لکھا تھا کہ کسولی ایک چھوٹا سا گاؤں ہے جس میں

Scanned with CamScanner

مسلمانوں کے گھر پچاس سے زیادہ نہیں۔ یوم انگورہ کے روز رضا کاران خلافت نے ایک سو پچپن روپیہ فراہم کیا جو مرکزی خلافت کمیٹی بمبئی کو روانہ کر دیا گیا۔

ضلع شاہ پور اور سرمایۂ انگورہ

سرگودھا ۲۸ جنوری۔ ضلع شاہ پور میں تقریباً ہر قصبے سے سرمایۂ انگورہ فراہم کیا گیا۔ مجلس ضلع کے پاس تقریباً پانچ ہزار روپیہ فراہم ہو چکا ہے۔ تین ہزار روپیہ پہلے مجلس پنجاب کو روانہ کیا جا چکا ہے۔ ''غلام احمد''

مجلسِ خلافت انبالہ چھاؤنی اور سرمایۂ انگورہ

مجلسِ خلافت چھاؤنی چھ سو روپیہ پہلے ارسال کر چکی ہے۔ یوم انگورہ کو دو ہزار ایک سو پچاس روپے پانچ آنے سرمایہ جمع کر کے مجلسِ خلافت ضلع انبالہ کے خزانہ میں داخل کر دیا ہے۔ (معتمد مجلسِ خلافت)

کوہاٹ میں فراہمیِ سرمایۂ انگورہ

عرصہ دس یوم سے جیش رضا کارانِ اسلام کوہاٹ فراہمی سرمایۂ انگورہ میں مشغول ہیں۔ یہ خادمانِ قوم گھر گھر جا کر چندہ فراہم کر رہے ہیں۔ ایک ہفتے میں قریباً ایک ہزار روپیہ فراہم کر چکے ہیں۔ انشاء اللہ اس سے زیادہ رقم اور فراہم ہوگی۔ رضا کار بہ سرکردگی پیر شہنشاہ صاحب کپتان بڑے جوش و خروش سے کام کر رہے ہیں۔ جیش اول جس میں بیس رضا کار ہیں باقاعدہ وردی میں کام کر رہی ہے۔ اس میں غلام ایوب، غلام حیدر، غلام رسول قابلِ ذکر ہیں۔ (سیکرٹری جیش رضا کارانِ اسلام کوہاٹ)

سکھر میں عظیم الشان جلسہ
سرمایۂ انگورہ کی فراہمی

سکھر ۱۱ جنوری کل دھوم دھام سے یوم انگورہ منایا گیا اور نماز جمعہ میں غازی مصطفےٰ کمال پاشا کی فتح و نصرت کے لیے دعا مانگی گئی۔ شام کے وقت ایک عظیم الشان جلسہ عام کا انعقاد ہوا جس میں ہندو، مسلمان اور سکھ ہزار ہا کی تعداد میں شامل ہوئے۔ مؤثر تقریریں ہوئیں اور تین ہزار کے قریب سرمایۂ انگورہ جمع کیا گیا۔

سرمایۂ انگورہ میں زیورات

عورتیں اپنی ہر چیز سے دست بردار ہو سکتی ہیں سوائے زیورات کے جو انہیں اپنی جان سے بھی زیادہ عزیز ہوتا ہے لیکن ہندوستانی خواتین کی اپنے ترک بھائیوں سے محبت کا یہ عالم تھا کہ انھوں نے انگورہ فنڈ میں اپنے زیورات تک دے دیے تھے۔

بٹالہ کی مجلسِ خلافت کا ۲۱ جنوری کی شب کو زیرِ صدارت لالہ سندر داس ایک عام جلسہ ہوا جس میں اعلان کیا گیا کہ مجلسِ ضلع کے پاس اس وقت ۳۰۷ روپے تقریباً چار سو سولہ نقرئی زیورات، تقریباً سولہ تولہ طلائی زیورات، کچھ پارچہ جات، کچھ برتن اور کچھ مویشی موجود ہیں۔ ابھی اور چندہ وصول ہوگا۔ کل مبلغ ۷۰۰ کی قسط مجلسِ خلافت پنجاب کو روانہ کی

Scanned with CamScanner

جائے گی بعد ازاں تمام زعمائے کمیٹیوں کا شکریہ ادا کیا گیا نیز ان اصحاب کا جنھوں نے اپنے اپنے محلّوں میں ساتھ شامل ہو کر ہر گھر سے چندہ طلب کیا خاص کر قابلِ شکریہ مولوی عبداللہ صاحب، حاجی عبدالغنی صاحب، حاجی عبدالرحمٰن صاحب اور مستری غلام فرید صاحب ہیں[۴]۔ (محمد شریف خان، معتمد مجلسِ خلافت، بٹالہ)

ایک اور قابلِ ذکر مثال صوبہ دہلی کی زنانہ مجلسِ خلافت نے پیش کی تھی۔ اس وقت بیگم مختار احمد انصاری زنانہ مجلسِ خلافت، دہلی کی ایک بہت متحرک جنرل سیکرٹری تھیں۔

زنانہ مجلسِ خلافت دہلی نے ۱۸ سے ۳۱ جنوری ۱۹۲۲ء تک حسبِ ذیل چندہ سرمایۂ انگورہ کے لیے جمع کیا تھا۔ اس میں زیورات بھی شامل تھے۔

	پیسے-آنے-روپے
۱۸ جنوری محلہ کشن گنج	۱۹۳-۸-۳
۱۸ جنوری محلہ کوچہ چیلاں راجوں کی گلی	۴۸-۱۳-۹
۱۹ جنوری محلہ پہاڑ گنج	۱۵۷-۱۴-۳
بالیاں نقرئی ۱۸ عدد، انگوٹھی نقرئی ۵ عدد، بٹن نقرئی ۲ عدد، چھلے نقرئی	۷ عدد
۱۹ جنوری محلہ بلی ماراں گنو خانہ	۹۴-۰-۰
۱۹ جنوری گلی حسام الدین حیدر	۵۳۴-۰-۰
چوڑی طلائی ایک عدد، انگوٹھی ایک عدد، چوڑی طلائی ۲ عدد،	
بالیاں طلائی دو عدد، انگوٹھی طلائی نگینہ دار ۳ عدد، چھلے طلائی ۵ عدد	
۲۰ جنوری از زہرہ بیگم دفتر ڈاکٹر انصاری	۱۷-۴-۰
۲۱ جنوری محلہ بارہ دری نواب وزیر	۴-۰-۰
۲۱ جنوری محلہ کوچہ چیلاں	۴-۰-۰
۲۱ جنوری محلہ کافی مسجد	۴-۲-۶
۲۱ جنوری محلہ چمارواڑہ کلاں	۱۶۹-۸-۰

انگورہ فنڈ میں زیورات دینے کی ایک اور مثال زنانہ مجلسِ خلافت بھوائی ضلع حصار نے قائم کی تھی جس نے سرمایۂ انگورہ میں (پندرہ روپے چار آنے نقد اور ۲۹ نقرئی بالیاں، دس نقرئی چھلے وغیرہ دیے تھے)۔ زمیندار، یکم فروری ۱۹۲۲ء ص ۵

ریاست بہاولپور سے چندے کی جو فہرست دفتر مجلسِ خلافت پنجاب کو بھیجی گئی تھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نقد رقوم

کے علاوہ یہاں سے زیور نقرئی تقریباً دو ہزار سات سو چالیس تولے اور سونے کے زیورات قریباً ۸۰ تولے تھے۔

لاہور۔ ۲۴ جنوری۔ مجلس خلافت شہر حلقہ نمبر ا کے ارکان کی مساعی جمیلہ قابلِ تحسین ہیں جو انھوں نے فراہمی سرمایہ انگورہ کے لیے انجام دی ہیں۔ اس مجلس نے یوم انگورہ کی تقریب پر تین ہزار تین سو چون روپے نقد اور حسب تفصیل ذیل زیورات فراہم کیے اور مجلسِ خلافت پنجاب کے حوالے کر کے رسیدات حاصل کر لیں:

زیوراتِ طلائی: حلق بند (ایک)، ططر (ایک جوڑا)، انگشتری (۱۰)، چھلہ (ایک)، لونگ، کو کلے یک جوڑہ، تیلی ۲، تسی ۴، تعویذ ۲، خلال (ایک)، بالی (ایک) زیوراتِ نقرئی: زنجیر (ایک)، کڑے (چار)، چوڑیاں (۱۴)، انگوٹھی (۲۴)، ڈنڈیاں (۱۵)، ہنسلی (۸)، ظروفِ مسی (۲۷)، قالین (ایک)

علی گڑھ میں یومِ انگورہ کی کامیابی

علی گڑھ میں انگورہ فنڈ کے لیے تیاریاں پرسوں سے جاری ہیں۔ کارکنانِ خلافت نے ایک ایسا معقول انتظام کیا تھا کہ ہر محلے اور ہر گوشے میں سرغنہ مقرر کر دیے تھے تاکہ یہ مستند اشخاص اپنی اپنی برادری کے ہر فرد کے گھر پر جا کر چندہ وصول کریں۔ چناں چہ آج کوئی فردِ بشر ایسا نہیں ہے جس نے کچھ نہ دیا ہو۔ کسی طرح کی بے عنوانی عمل میں نہیں آئی۔ چھپے ہوئے آئے ہوئے اجازت نامے نہایت معتبر اور بااثر اشخاص کو دیے گئے ہیں۔ خاص طور سے خیال کیا جا رہا ہے کہ علی گڑھ سا انتظام کہیں نہ ہوا ہوگا۔ مستورات میں جناب بیگم صاحبہ خواجہ عبدالمجید صاحب نے نہایت بلند جانفشانی سے چندہ کیا ہے۔ ہر قسم کا زیور وصول کیا گیا۔ عام چندے میں برتن، گھڑی، تلوار آئینے، قفل، جوتا، کپڑا، بکری، دنبہ، کبوتر، زیور غرض ہر قسم کی اشیا فراہم ہوئی ہیں۔ کوئی سرکاری عہدہ دار یا وکیل ایسا نہیں رہا جس نے خالی واپس کیا ہو۔ نواب محمد مزمل اللہ خاں صاحب نے ایک ہزار روپیہ عطا فرمایا ہے۔ مسلم یونی ورسٹی (پرانے کالج) اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے طلبا اور مدرسین نے خوب چندہ کیا ہے۔ پرانے کالج میں جوش پھیلا ہوا ہے۔ سنا گیا ہے کہ وہاں کے طلبا اور اسٹاف نے علی گڑھ شہر کے برابر اپنا چندہ کرنے کا تہیہ کر لیا ہے۔ وہاں کے یورپین پرنسپل صاحب نے اپنی جیب سے پندرہ روپیہ چندہ دیا۔ ایک اور تعجب خیز واقعہ یہ ہے کہ ایک اور یورپین صاحب نے ایک چندہ کنندہ کو راستے میں تین روپے اپنی جیب سے عنایت کیے۔ کانگرس کے کارکنانِ ہنود نے مسلمانوں کے دوش بدوش کھڑے ہو کر خوب اچھی طرح چندہ کیا۔ رؤسا میں کوئی ایسا نہیں بچا جس نے صبح شام میں دینے کا وعدہ نہ کیا ہو۔

علی گڑھ ۲۶ جنوری۔ سرمایہ انگورہ رقم بارہ ہزار روپیہ نقد تک پہنچ چکی ہے۔ زیورات کی مالیت ایک ہزار روپے کی ہے اور ایک ہزار روپے اس کے علاوہ ہیں۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے پرنسپل طلبہ اور مجلسِ کانگرس کی مساعی قابلِ تحسین ہیں۔

امروہہ میں خواتین کی سرگرمیاں

سرمایۂ انگورہ کی فراہمی

امروہہ ۲۴ جنوری۔ قومی رضا کاروں کے دستے ہر روز تبلیغ و اشاعت کے لیے نکلتے ہیں اور شراب کی دوکانوں پر پہرے کا کام بدستور جاری ہے۔ اکثر دوکان داروں نے بدیشی مال کے نہ منگانے کا عہد کرلیا ہے۔ رضا کار بھ[illegible] ہے ہیں اور تین اشخاص نے پولیس کی ملازمت ترک کردی ہے۔ باشندگانِ امروہہ نے رات کو پہرے دینے کا کام جاری کردیا ہے۔ خواتین بھی نہایت سرگرمی سے قومی تحریکات میں حصہ لے رہی ہیں۔ ایک زنانہ خلافت کمیٹی بن گئی ہے۔ ۲۰ جنوری کو یومِ انگورہ تزک و احتشام کے ساتھ منایا گیا۔ سرمایۂ انگورہ کی فراہمی ہوتی رہی اور ہزار بارہ سو روپیہ چندہ جمع کیا گیا۔ خواتین نے بھی سرمائے کی فراہمی میں سرگرمی سے حصہ لیا اور ایک سو روپیہ کی رقم فراہم کی۔ اس سے قبل خواتین ڈیڑھ سو روپیہ غازیانِ انگورہ کے لیے روانہ کرچکی ہیں۔ مستورات میں سودیشی کا یومِ انگورہ۔

ایک ہزار سے زائد کی فراہمی

گورداس پور ۲۲ جنوری۔ بعد نمازِ جمعہ جناب شیخ چراغ دین صاحب نے جامع مسجد گورداس پور میں سرمایۂ انگورہ کی اپیل کی۔ لوگوں نے فوراً اپنے ایثار کا ثبوت دیا اور اسی مقام پر ۱۱۸ روپیہ جمع ہوگیا۔ بعد نمازِ عصر ایک وفد مرتب ہوا جس نے تمام شہر کا گشت لگا کر ۷۱۹ روپیہ چار آنہ ۶ پائی جمع کیا۔ ۲۲۸ روپیہ ۴ آنہ ۳ پائی پیشتر سے جمع تھے سب ملا کر ۱۰۶۵ روپیہ ۸ آنہ ۹ پائی مجاہدینِ انگورہ کی خدمت کے لیے فراہم ہوا۔ اللہ قبول فرماوے۔ (نامہ نگار)

بھوسادل میں سترہ سو روپیہ چندہ ہوا

عاجز حسب ایما مرکزی خلافت کمیٹی سرمایۂ انگورہ کی فراہمی کے لیے ۱۹ جنوری کو بھوسادل پہنچا۔ عبداللطیف صاحب، آغا فضل الٰہی صاحب اور رضا کارانِ خلافت کی جان توڑ کوششوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ مبلغ سترہ سو روپے نصیر آباد بھوسال دل سے جمع کیے گئے۔ نصیر آباد ولیتین میاں صاحب کے عرس میں جو چار روز تک ہوتا ہے مبلغ پانچ سو روپیہ فراہم ہوا اور بارہ سو روپیہ بھوسادل میں چندہ ہوا۔ کل سترہ سو بی اماں صاحبہ کی موجودگی میں ڈاکٹر سید محمود صاحب کو پیش کردیا گیا۔ اہل بھوسادل و نصیر آباد قابل مبارک باد ہیں۔ خداوند عالم ان حضرات کی ہمتوں اور کوششوں میں برکت دے۔ آمین ثم آمین! (محمد عبدالقیوم)

برصغیر کے کونے کونے سے مسلمانوں نے جس انداز میں چندہ جمع کیا شاید دنیا کی تاریخ اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر رہے گی۔ اس سلسلے میں چند ایک واقعات پیشِ خدمت ہیں۔ محمد جان غزنوی نے ۲۱ جنوری ۱۹۲۲ء کو امرتسر سے درج ذیل واقعہ لکھا تھا:

Scanned with CamScanner

ایک یتیم بچی کا جذبۂ ملی

بیوہ ماں سے مکالمہ

رضا کاروں کا وفد سرمایۂ انگورہ کی فراہمی کرتا ہوا کٹڑہ مہاں سنگھ میں پہنچا۔ ایک بیوہ خاتون نے بھی ایک روپیہ چندہ دیا۔ اس کے ہمراہ اس کی معصوم دوسالہ بچی تھی جو کھدر کی چادر اوڑھے کھڑی تھی۔ وہ اپنی ماں سے کہنے لگی

یتیمہ: اماں جان میں انگورہ کے لیے اپنی چادر دے دیتی ہوں۔

والدہ: بیٹی سردی کا موسم ہے میں نے حسب توفیق ایک روپیہ دیا ہے وہ کافی ہے۔

یتیمہ: اماں میں سردی میں رہوں گی چادر ضرور دے دوں گی۔ میرے ابا جان زندہ ہوتے تو مجھے اور لا دیتے اور یہاں بھی چندہ دیتے۔

یہ سن کر والدہ کی آنکھیں پرآب ہو گئیں اور اس لڑکی نے اپنی چادر مجاہدین کو دے دی۔

اس جذبۂ صادقہ کی ایک اور مثال ملاحظہ فرمائیے۔

سرمایۂ انگورہ میں گھوڑی اور بیل

خوشاب (سرگودھا) کے ایک شخص مسمی پیر محمد شاہ سید نے سرمایۂ انگورہ میں ایک گھوڑی جس کی قیمت ایک ہزار روپیہ تھی اور مسمی طالب نے ایک بیل قیمتی پندرہ روپیہ عطا کیا۔ خدا انہیں جزائے خیر دے۔

شیخ غلام صادق کو نہ صرف امرتسر بلکہ تمام برصغیر میں ناموری اور شہرت حاصل تھی۔ آپ علی گڑھ تحریک، آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس، کشمیری کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ سمیت تمام قومی تحریکوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے رہے۔ شیخ غلام صادق کا قالینوں کا کاروبار فرانس تک پھیلا ہوا تھا لیکن ان کی دولت کے خزانے مسلمانوں کی انجمنوں اور اداروں کے لیے ہمیشہ وا رہتے تھے۔

۱۹۲۱ء میں شیخ غلام صادق نے بیس ہزار روپے کی خطیر رقم قومی کاموں پر خرچ کرنے کی وصیت کی تھی۔ شیخ غلام صادق کے بیٹے شیخ صادق حسن (بیرسٹر/رکن انڈین لیجسلیٹو کونسل) نے اس میں اپنی والدہ کی طرف سے دو ہزار روپے کا اضافہ کر دیا۔ یہ رقم درج ذیل مساجد کی تعمیر و مرمت پر خرچ کی گئی تھی جس سے ان کے مذہبی رجحانات کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ ان مساجد میں مسجد شیخ خیر الدین (امرتسر)، مسجد جنڈیالہ، مسجد ڈیرہ غازی خان، مسجد اراعیاں لوہ گڑھ، مسجد قائم بٹ کٹڑہ کرم سنگھ امرتسر، مسجد میاں صمد کٹڑہ اہلووالیہ امرتسر، مسجد کٹڑہ مہاں سنگھ امرتسر، مسجد سقف موضع بڈھال، مسجد کٹڑہ باگھ سنگھ امرتسر اور مسجد ہاتج محلہ امرتسر شامل تھیں۔

شیخ غلام صادق کی وصیت کے مطابق اس رقم میں سے مظلومین سمرنا کے لیے پانچ سو روپے کی خطیر رقم روم میں متعین ترکی سفیر کی معرفت بھیجی گئی تھی۔ اس کے علاوہ مختلف اوقات میں ۵۲۵ روپے انگورہ فنڈ میں بھیجے جاتے رہے۔ ۱۰ فروری ۱۹۲۲ء ص ۵

Scanned with CamScanner

جہلم کے ایک نومسلم نبی بخش (جموں) نے وصیت کی تھی کہ میرا مکان انگورہ فنڈ میں دے دیا جائے جس کی قیمت آٹھ سو روپے تھی۔

فروری ۱۹۲۲ء میں حاجی عبداللہ ہارون کے دو صاحبزادوں محمود ہارون اور یوسف ہارون کے ختنوں کے موقع پر حاجی صاحب نے مختلف قومی اغراض کے لیے دو ہزار روپے کا عطیہ دیا تھا جس میں ۵۰۰ روپے برائے انگورہ فنڈ مختص کیے گئے تھے۔

مسلم خواتین اور انگورہ فنڈ

اشفاق علی خاں نے ۱۸ جنوری ۱۹۲۲ء کو بمبئی سے روزنامہ زمیندار میں مسلم خواتین سے سرمایہ انگورہ کے لیے ایک استدعا شائع کروائی جس میں انھوں نے لکھا تھا کہ جمعۃ المبارک ۲۰ جنوری کا روز جو یومِ انگورہ کے نام سے موسوم ہے اسلام کی موجودہ جدوجہد کی تاریخ میں نہایت اہم روز ہے اور آنے والی نسلیں اسے ہمیشہ اہم قرار دیں گی۔ مرکزی مجلسِ خلافت بمبئی نے اس قابلِ یادگار روز کو پچیس لاکھ روپیہ کی پہلی قسط فراہم کرنے کے لیے استدعا کی ہے۔ اگر ہندوستان کے ساڑھے سات کروڑ مسلمانوں کا ہر ایک فرد چھ چھ پیسہ چندہ دے تو یہ رقم نہایت آسانی سے جمع ہو سکتی ہے۔ اس ملک کا ہر ایک مرد، عورت اور بچہ اس درخواست کی اہمیت کو محسوس کرنے کے لیے زندہ ہے جو اسلام کی بطلِ اعظم غازی مصطفےٰ کمال پاشا اور رنوور بانیہ کے ان سپاہیوں کے لیے کی گئی جنھوں نے فراخ دلی اور خندہ پیشانی سے خدا کی راہ میں اپنا خون بہایا اور بہا رہے ہیں۔ ہم ہندوستان کے مسلمانوں سے محض درخواست نہیں کرتے بلکہ مطالبہ کرتے ہیں کہ ہر بچہ، ہر عورت اور ہر مرد، امیر ہو یا غریب، جوان ہو یا بوڑھا نہایت کشادہ دستی اور فراخ حوصلگی سے جمعۃ المبارک کے روز سرمایہ انگورہ میں چندہ دے۔ ہم خاص طور سے اپنی مسلمان بہنوں اور بیٹیوں سے مطالبہ کرتے ہیں صرف اس لیے نہیں کہ وہ مردوں کی جنس میں شامل نہیں بلکہ اس لیے کہ فی الحقیقت ہندوستان میں گھروں کی مالک ہیں۔ ہمیں بھی یقین ہے کہ مسلمان خواتین کی مخلصانہ کوششیں نہایت قلیل عرصے میں مطلوبہ رقم سے زیادہ فراہم کر سکتی ہیں۔ خدا ترس اور حق شناس خواتین ہر گھر جائیں اور خواتین کے جذبۂ ایثار و رحم سے اس کارِ خیر کے لیے استدعا کریں۔ ہمیں اس امر میں کوئی شک نہیں کہ اگر کارکنوں کی مساعی ناکامیاب ہو جائیں تو ہماری خواتین کی سرگرمیاں کبھی ناکامیاں نہیں ہو سکتیں۔

اشفاق علی کی یہ اپیل رائیگاں نہیں گئی اور ہندوستان کے مختلف شہروں کی خواتین نے بھی انگورہ فنڈ میں رقوم جمع کرنے میں مردوں کے شانہ بشانہ کام کیا۔

زنانہ مجلسِ خلافت صوبہ دہلی نے اٹھائیس ہزار روپیہ جمع کیا تھا اور اندازہ تھا کہ کل میزان پچاس ہزار تک پہنچ جائے گی۔

جناب سی آر داس کی ہمشیر اور ان کی دختر نیک اختر جمعے کے دن سرمایہ انگورہ کے لئے چندہ جمع کرنے نکلیں۔ جمعہ اس نیک کام کا آخری دن تھا۔ خواتین عدالت و پولیس کے احاطہ میں پہنچیں۔ یہاں وکلا نے ان کا خیر مقدم کیا اور بیان کیا جاتا ہے کہ ایک معقول رقم جمع ہو گئی۔ جب وہ عدالت سے رخصت ہوئیں تو ''مہاتما گاندھی کی جے''، ''چترنجن داس کی جے''

کے نعرے بلند ہوئے۔ یہ ظاہر ہوتا تھا کہ خواتین چندے کی فراہمی سے بہت خوش ہیں۔ اس کے بعد "رائل ایکسچینج" ہوتی ہوئی "اسٹاک ایکسچینج ہال" پہنچیں۔ یہاں ایک ناگوار واقعہ پیش آیا۔ لیکن ایک مشہور کارخانے کے سینئر ممبر کی عقل مندی سے معاملہ رفت گزشت ہو گیا اور خواتین بہت شام کے وقت چندہ کی رقوم کے ساتھ واپس آئیں۔

اس سلسلے میں ایک اور قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ کلکتہ کی تین خواتین نے اپنی کوششوں سے چار ہزار روپے کی ایک خطیر رقم جمع کی تھی۔

طلبا اور انگورہ فنڈ

مردوں، عورتوں اور بچوں کے ساتھ ساتھ طلبا بھی انگورہ فنڈ جمع کرنے میں کسی سے پیچھے نہیں رہے۔ کوہاٹ میں قائم شدہ اطفال خلافت کمیٹی کے رضا کار ریلوے سٹیشن اور سکولوں میں چندہ جمع کرتے رہے۔ اسی طرح امرتسر کے غلام محی الدین کشمیری کے ایک مراسلہ مورخہ ۲۲ فروری ۱۹۲۲ء سے معلوم ہوتا ہے کہ ایم اے او سکول، امرتسر کے طلبا نے انگورہ فنڈ کے لیے ایک ہزار چار سو بیس روپے چار آنے اور چھ پائی جمع کر کے پنجاب خلافت کمیٹی کو بھجوائے تھے۔

شاہ جہان پور میں یومِ انگورہ

شاہ جہان پور ۲۱ جنوری۔ یومِ انگورہ نہایت شان و شوکت اور دھوم دھام سے منایا گیا۔ خاص شہر اور مضافات میں جلسے منعقد کیے گئے اور سرمائے کی فراہمی ہوتی رہی۔ ابھی تک صحیح تعداد معلوم نہیں لیکن پندرہ سو سے زاید کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ ماہ نومبر دسمبر میں دس ہزار سے زیادہ سرمایہ جمع کیا گیا تھا اور یومِ انگورہ پر بھی جوش و خروش کے ساتھ مجلسِ خلافت کی آواز پر لبیک کہا گیا۔ رضا کارانِ خلافت نے سڑکوں اور بازاروں میں مظاہرے کیے۔ (سید عبدالنعیم)

سیالکوٹ کے ایک چھوٹے سے موضع کوٹلی بہٹہ میں بھی انگورہ فنڈ کے لیے سرگرمی دیکھنے میں آئی۔ اس سلسلے میں نذیر احمد بھٹہ نے اپنے ایک مراسلے میں لکھا تھا کہ ۱۸ جنوری ۱۹۲۲ء کو صبح دس بجے ایک جلسہ عام زیرِ صدارت چوہدری قربان علی منعقد ہوا۔ آزاد قومی سکول کے ہیڈ ماسٹر جناب محمد یعقوب اور سید برکت علی شاہ نے پنجابی زبان میں تقریریں کیں۔ جناب منظور احمد صاحب نے مدلل اور مؤثر تقریر فرمائی۔ خاکسار نے بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ رضا کار بھرتی کیے گئے اور ارکانِ مجلسِ خلافت مرتب ہوئے اور سرمایہ انگورہ کے لیے چندہ کیا گیا۔

پسرور میں رضا کاروں کی سرگرمی

یوم انگورہ پر مسلمانانِ پسرور نے پچھتر روپے ایک آنہ اور چار پائی فراہم کیے اور مجلسِ خلافت سیالکوٹ کو روانہ کر دیے۔ (قاضی محمد سلیم)

بمبئی ۷ اجون اس سے پہلے اعلان کیا جا چکا ہے کہ مرکزی مجلسِ خلافت نے ۹۰ ہزار پونڈ بذریعہ نیدرلینڈ (Netherland) بنک غازی مصطفیٰ کمال پاشا کو روانہ کر دیے ہیں۔ اب ۵ ہزار پونڈ مزید بھیجے گئے ہیں۔ زمیندار ۲۲ جون ۱۹۲۲ء ص ٦

Scanned with CamScanner

تفصیل سرمایہ ہلالِ احمر

کل رقم مبلغ ۱۴ آنے۔ ۱۵۵۹

مراسلہ: شیخ صادق حسین، پریذیڈنٹ سب کمیٹی ہلالِ احمر امرتسر، ۲۸ جولائی ۱۹۲۵ء ص ۵

بہاولپور میں دھڑا دھڑ چندہ

دفتر مجلسِ خلافت پنجاب لاہور۔ ۱۳ مئی۔ حسب ذیل رقومات علاقہ ریاست بہاولپور سے معرفت حضرت مولانا مولوی الٰہی بخش صاحب سیاول نگری، سو غلام قادر صاحب، چودھری امام الدین صاحب سے وصول ہوئی ہیں۔

۲۲ فروری ۱۹۲۲ء	چار ہزار روپیہ
۷ مارچ ۱۹۲۲ء	دو ہزار روپیہ
۵۔ اپریل ۱۹۲۲ء	ایک ہزار آٹھ سو روپیہ

قرآن شریف دو نسخہ، پارچات ۱۷ عدد، وصول ہو کر چودھری امام الدین صاحب بہاول نگری کے پاس جمع ہیں جو تا حال مجلسِ خلافت پنجاب میں وصول نہیں ہوئے۔ مجلسِ خلافت پنجاب باشندگان ریاست بہاولپور کو ان کی فرض شناسی پر مبارک باد دیتی ہے اور امید کرتی ہے کہ اعانتِ دین کے لیے پہلے سے زیادہ دریا دلی کا ثبوت دیں گے۔

ملتان میں فراہمی سرمایۂ انگورہ

حسب تجویز مجلسِ عالیہ مرکزیہ بمبئی ۲۴ مئی کو قاضی عبدالواحد صاحب ندوی، معتمد مجلسِ خلافت قصبہ کھوکھر تشریف لے گئے لیکن اسی روز انہیں واپس آنا پڑا۔ جناب بیگم ملک نصیر بخش صاحب (۲) بیوہ منشی اعجاز الٰہی صاحب مرحوم ڈسٹرکٹ جج (۳) بیوہ ملک کریم مالیتی ایک سو روپیہ عطا فرمایا ہے۔ فراہمی سرمائے کا کام جاری رہے گا۔ (مسعود احمد)

چوہا سیدن شاہ میں سرمایۂ انگورہ

باشندگانِ چوہا سیدن شاہ نے عید الفطر کی تقریب پر مولانا مولوی سید لعل شاہ صاحب خلیفہ حضرت احمد نے ۱۸۰ روپیہ چندہ فراہم کر کے معتمد مرکزی مجلسِ خلافت کے نام ارسال کیا ہے۔ دعا ہے کہ خداوند کریم مسلمانوں کو بیش از بیش توفیق دے۔ (مولوی سید کریم حسین شاہ)

گڑھ شنکر میں جمعۃ الوداع و عید الفطر

حسب اعلان مجلسِ عالیہ مرکزیہ بمبئی، مجلس خلافت پنجاب میں جمعۃ الوداع اور عید کی تقریبوں پر سرمایۂ خلافت و انگورہ میں ۲۳۲ روپے نقد اور زیورات وغیرہ، تین سو روپیہ فراہم ہو گئے۔ اس میں سے ایک سو روپیہ مستورات نے دیا۔

مجلس خلافت سیالکوٹ اور سرمایۂ انگورہ ایک ہزار کی تازہ قسط

مراسلہ سیکرٹری مجلس خلافت، ۹ جنوری ۱۹۲۲ء ص ۴

پھگواڑہ میں سرمایۂ انگورہ، مجلس خلافت کا قیام

۲۲ جنوری کو خواجہ بہاؤالدین مبلغ مجلس خلافت پنجاب پھگواڑہ پہنچے۔ رات کو جلسہ عام منعقد ہوا۔ آپ کی تقریر کا اچھا اثر ہوا۔ اگرچہ پھگواڑہ ریاست کا شہر ہے لیکن عوام کھدر پہنتے ہیں۔ خواجہ صاحب نے سرمایہ انگورہ کی فراہمی پر زور دیا۔ چنانچہ مبلغ نوسوروپے جمع ہوئے۔ مزید فراہمی کی توقع پر مجلس خلافت قائم ہوگئی ہے۔ (محمد علی معتمد)

ضلع جالندھر میں نو ہزار روپیہ سرمایہ انگورہ میں

سرمایہ انگورہ ضلع جالندھر میں نو ہزار روپیہ موصول ہو چکا ہے ابھی بعض دیہات سے روپیہ موصول نہیں ہوا۔ امید ہے کہ بہت روپیہ فراہم ہو جائے گا۔ باشندگان ضلع جالندھر فراخ دلی سے چندہ دے رہے ہیں۔ (عطا اللہ شاہ)

گوجرانوالہ میں سرمایہ انگورہ

اطلاع موصول ہوئی ہے کہ مجلس خلافت گوجرانوالہ کے خزانے میں پانچ ہزار روپیہ جمع ہو چکا ہے۔ مزید سرمائے کی فراہمی کی توقع کی جاتی ہے۔

لاہور سے پچاس ساٹھ ہزار کی فراہمی کا اندازہ لگایا جاتا ہے کیونکہ ہر محلّہ میں سرمایہ فراہم کیا گیا ہے۔ امید ہے کہ دیگر اضلاع پنجاب کے کارکن اس کارِ خیر میں سعی بلیغ فرمائیں گے اور ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر کوشش کریں گے۔ (رانا فیروزالدین (میاں) محمد شریف معتمدین

شاہ جہاں پور میں انگورہ فنڈ

چھ ہزار پانچ سو کی دوسری قسط روانہ کردی گئی

مجتبیٰ حسن خان، جائنٹ سیکرٹری خلافت کمیٹی، شاہ جہاں پور نے اپنے ایک مراسلے میں انگورہ فنڈ کے حوالے سے لکھا تھا کہ شاہ جہاں پور میں سرمایۂ انگورہ کی فراہمی نہایت تیزی کے ساتھ جاری ہے۔ تمام کارکنانِ خلافت روزانہ ہر محلے میں ایک ایک مسلمان کے مکان پر پہنچ کر سرمایۂ انگورہ کے لیے استدعا کرتے ہیں۔ عجیب جوش وخروش کا عالم ہے۔ ہر شخص حسبِ توفیق نہایت خوشی کے ساتھ چندہ دے رہا ہے۔ مستورات غازیانِ اسلام کے لئے اپنے زیورات جو عورتوں کے لیے محبوب ترین چیز ہے نہایت خوشی کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے راستہ میں قربان کر رہی ہیں۔

شاہ جہاں پور سے مجلسِ خلافت صوبہ نے مبلغ پانچ ہزار روپیہ کی رقم طلب کی تھی مگر مقامِ شکر ہے کہ ۱۹ دسمبر ۱۹۲۱ء کو مبلغ چھ ہزار پانچ سو روپیہ کی دوسری قسط مرکزی خلافت کمیٹی بمبئی کو روانہ کی جا چکی ہے۔ چار ہزار سے زیادہ کے وعدے ہو چکے ہیں اور زیورات و دیگر متفرق اشیا ابھی فروخت نہیں ہوئی ہیں۔ اگر یہی رفتار رہی تو انشاء اللہ بہت جلد شاہ جہاں پور رقم معینہ و مطلوبہ سے چند یا چہار چند پیش کر سکے گا۔ رضا کارانِ خلافت و کانگرس روزانہ شہر کے بازاروں میں باوردی گشت کر رہے ہیں اور انگورہ فنڈ کی فراہمی میں ہمہ تن مصروف ہیں۔ گرفتاری کی افواہیں گرم ہیں مگر اس وقت تک کوئی گرفتاری عمل

Scanned with CamScanner

میں نہیں آئی۔ آج رضا کاران خلافت و کانگرس کا حلف نامہ بعنوان ''جیل جانے والوں کی پہلی قسط'' شایع کیا گیا ہے جس میں دوسو سے زیادہ نام ہیں۔ انگورہ فنڈ کا ہفتہ وار گوشوارہ مجلس خلافت کی طرف سے شائع ہوتا رہتا ہے اور لوگوں کو انگورہ فنڈ کی امداد کے واسطے شوق دلاتے ہیں کامیاب ثابت ہوا ہے۔ خاص رقوم جو روسائے شاہ جہاں پور نے عنایت کی ہیں حسب ذیل ہیں:۔

(۱) محمد عنایت علی خان، سیکرٹری ضلع خلافت کمیٹی، شاہجہانپور: نقد: ایک ہزار پانسو روپیہ

(۲) شاہ جی عبدالعزیز، نرکٹن خلافت کور: نقد ایک ہزار

(۳) حاجی محمد سعید خاں تاجر: ایک ہزار

(۴) خاں بہادر، مولوی مطیع اللہ خان صاب ڈپٹی کلکٹر کینز: ایک ہزار

(۵) محمد فضل الرحمٰن خانصاب رکن ممبر لیجسلیٹو کونسل:۔ پانچ سو روپیہ

(۶) اہلیہ حاجی عبدالواحد خانصاب مرحوم: نقد ما۔ صما وعدہ اینا

(۷) خان بہادر تجمل حسین خانصاب، چیئرمین میونسپل بورڈ: نقد دوسو روپیہ

(۸) سید صدیق حسن خانصاب رئیس: نقد دوسو روپیہ

(۹) حامد حسن خان ما، (۱۰) اشفاق حسن خان، (۱۱) مولوی صنعت اللہ ما، (۱۲) مسماۃ قدوی بیگم، زوجہ محمد فخر الدین خاں مرحومہ، (۱۳) اہلیہ محمد اکرام حسن خان صاحب ما، (۱۴) سید حمید الحکیم خاں صاحب ما، (۱۵) یوسف علی خاں ما، (۱۶) لطافت علی خاں صاحب غرسق ما، (۱۷) لطافت علی خاں میونسپل کمشنر ما۔ فقط

یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ مسلم معاشرے کے ہر ایک فرد نے انگورہ فنڈ میں حسب استطاعت چندہ دیا تھا۔ چناں چہ کراچی کی قصاب برادری کے ناموں اور ان کی پیش کردہ رقومات ملاحظہ فرمائیں۔

فہرست چندہ دہندگان مجلس خلافت کراچی

جماعت قصاباں

درجہ بند

(۱) عبدالواحد عبدالقادر	۵۰۱
(۲) مولابخش۔۔۔۔:	۳۰۰
(۳) وزیر خاں۔۔۔۔:	۱۰۰
(۴) غلام محمد۔۔۔۔:	۱۰۰
(۵) نتھو بھائی۔۔۔۔:	۱۰۰

(۶) خانو ملا۔۔۔۔:	۵۰
(۷) وزیر۔۔۔۔:	۱۵۰
(۸) شفیع۔۔۔۔:	۵۰
(۹) داؤد۔۔۔۔:	۵۰
(۱۰) اسحٰق۔۔۔۔:	۵۰
(۱۱) عبدالکریم۔۔۔:	۵۰
(۱۲) عبدالغفور۔۔۔۔:	۵۰
(۱۳) شرف الدین۔۔۔۔:	۵۰
(۱۴) اسمٰعیل۔۔۔۔:	۵۰
(۱۵) حاجی بھائی۔۔۔۔:	۵۰
(۱۶) گلشیر۔۔۔۔:	۵۰
(۱۷) چاند محمد۔۔۔۔:	۲۵
(۱۸) حسن۔۔۔۔:	۵۰
(۱۹) فجو تھو۔۔۔۔:	۵۰
(۲۰) فجو بھائی۔۔۔:	۵۰
(۲۱) شیرو۔۔۔۔:	۲۵
(۲۲) علی محمد۔۔۔۔۔:	۲۵
(۲۳) نذیر۔۔۔۔:	۱۰
(۲۴) شاد محمد۔۔۔۔:	۲۵
(۲۵) غلام محمد خاں۔۔۔۔:	۲۵
(۲۶) محمد حسین۔۔۔۔:	۲۵
(۲۷) منترا۔۔۔۔:	۱۰
(۲۸) ابراہیم۔۔۔۔:	۱۵
(۲۹) پیر بخش ہوٹل والا۔۔۔۔:	۲۵
میزان۔۔۔۔:	۲۱۸۶

Scanned with CamScanner

خود غازی مصطفےٰ کمال پاشا نے مسلمانانِ ہند کو اپنے دستخطوں سے مزین رسید ارسال کی تھی
اور ساتھ ہی حاجی احمد صدیق کھتری کو درج ذیل خط لکھا تھا۔

خالدِ ثانی حضرت مصطفےٰ کمال پاشا کی خدمت میں مجلسِ مرکزیہ خلافت کا ہدیہ

اسلام اور خلافتِ اسلام پر اعدائے اسلام کا نرغہ۔ بظاہر مہذب لیکن بباطن وحشی درندگانِ یورپ کے دستِ تعدی سے خلافتِ مقدس کو آزاد رکھنے کے لیے کوئی ہستی دنیا میں سینہ سپر ہے تو وہ حکومتِ انگورہ کے صدرِ اعظم اعلیٰ حضرت غازی مصطفےٰ کمال پاشا کی ذاتِ اقدس ہے۔ اس شیرِ بیشۂ حریت کی شمشیرِ آبدار بارہا اشتقیائے یونان کے سروں پر چمکتی ہے اور مسلسل اپنے جوہر دکھا کر دنیائے اسلام کو رہینِ منت کرتی ہے اس لیے مرکزیہ خلافت کمیٹی انگورہ فنڈ میں امداد رسانی کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کرتی اور غازی ممدوح کے اور غازی ممدوح کے مدافعۂ ملی و جہاد بالسیف میں اعانت کرنا اپنا فرض سمجھتی ہے۔ چناں چہ خلافتِ عثمانیہ مورخہ ۲۸۔ اپریل ۱۹۲۲ء میں اعلان کیا جا چکا ہے کہ سلطنتِ انگورہ میں بہ دفعات ۸۰ ہزار پونڈ روانہ کیے جا چکے ہیں۔ اس کے بعد ۲۷ مئی کو ۴ ہزار پونڈ ارسال کیے گئے ہیں اور ۱۰ جون کو چھ ہزار پونڈ ارسال کیے گئے ہیں۔ اس وقت تک میزان جملہ مرسلہ رقوم ۹۰ ہزار پونڈ ارسال کیے گئے۔ انشاء اللہ ہم ۱۰ ہزار پونڈ کی ایک اور قسط جلد روانہ کریں گے۔

ہم اللہ جل شانہ کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ وہ ہمارے کمزور ہاتھوں کو اس ناچیز ہدیہ کے ترسیل کی توفیق مرحمت فرما رہے ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ مسلمانانِ ہند ''سرمایۂ انگورہ'' کا ہمیشہ خیال رکھیں گے اور یہ امر مرکوز خاطر کر لیں گے کہ سرمایۂ انگورہ میں امداد کرنا سب سے بڑی اسلامی خدمت ہے۔ خاکسار حاجی احمد صدیق کھتری۔

مصطفےٰ کمال پاشا کا خط سیٹھ چھوٹانی کے نام

ترک مظلومین کی امداد کے لیے نیک نفس فیاض دل ہندوستانیوں کی طرف سے جو رقوم آپ نے متعدد بار ارسال کی ہیں ان کی رسیدگی کی بہ تشکر تصدیق کرتا ہوں۔ اخوتِ اسلامی کی حبلِ متین اور ان سلاسلِ ارتباط کے اختلاط کو مدِ نظر رکھتے ہوئے جن سے ہمارے مسلمان بھائی ترکوں سے وابستہ ہیں مسلمانانِ ہند نے ترکی سے اپنے مضبوط تعلقات کا ثبوت دیا ہے۔ چناں چہ ان رقوم نے ان روابط کو بیش از بیش مستحکم و مربوط بنا دیا ہے۔ میں آپ سے استدعا کرتا ہوں کہ آپ میرے خداترس شجیع ہندوستانی مسلمان بھائیوں کی خدمت میں میرا مخلصانہ شکریہ پیش کر دیں کیوں کہ انھوں نے عالم گیر اسلامی اصولوں کا اعلیٰ ثبوت پیش کیا ہے۔ انھوں نے اپنے اس فعل سے ربِ ذوالجلال کی برکات اور پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشنودی حاصل کی ہے۔

Scanned with CamScanner

یہاں ایک اور تاریخی دستاویز پیش کی جاتی ہے جو روزنامہ زمیندار میں شائع ہوئی تھی۔
یہ وہ رسید تھی جس پر غازی مصطفےٰ کمال پاشا کے دستخط تھے۔

اس کی رسید

Ghazi Moustafa Kemal

BANQUE IMPERIALE OTTOMANE

DUPLICATA

DOUBLE

حوالہ جات:

۱۔ زمیندار، ۱۰جون ۱۹۲۲ء
۲۔ ____، ۲۲جون ۱۹۲۲ء
۳۔ ایضاً
۴۔ ____، ۲۵جون ۱۹۲۲ء

Scanned with CamScanner

حضرت نعمان بن بشیر: خاندان، سیاست، شاعری

نگار سجاد ظہیر

حضرت نعمان بن بشیر اسلامی تاریخ کے غالباً واحد انصاری تھے جو بنو امیہ کے طرف دار اور ان کے عمال یعنی امراء میں شامل تھے۔ ورنہ عموماً انصار مدینہ نے پہلی خانہ جنگی کے دوران حضرت علیؓ کا ساتھ دیا یا غیر جانب دار رہے۔ نعمان بن بشیر کا تعلق خزرج کے خاندان بنو حارث بن خزرج سے تھا۔ بنو امیہ کی سیاسی تاریخ میں نعمان بن بشیر ایک فعال کردار ادا کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ اپنے عہد کے نامور خطیب اور اچھے شاعر بھی تھے۔ اس مقالے میں ان کے خاندان، اور ان کے سیاسی کردار کے ساتھ ساتھ ان کی شاعری کا بھی جائزہ لیا جائے گا، یوں اموی عہد کی ایک ایسی شخصیت کا مطالعہ پیش کیا جائے گا جس پر آج تک علیحدہ سے کوئی تحقیقی بیانیہ مرتب کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔

خاندان:

نعمان بن بشیر کا تعلق مدینہ میں آباد بنو خزرج سے تھا۔ ان کے خاندان کے بعض قریبی افراد کا تذکرہ ذیل میں دیا جاتا ہے:

والد، بشیر بن سعد:

بشیر بن سعد بنو خُزرج کے اہم اور سرکردہ لوگوں میں شامل تھے۔ ان کا سلسلۂ نسب یہ ہے: بشیر بن سعد بن ثعلبہ بن خلاس بن زید بن مالک الاغر بن ثعلبہ بن کعب[1] ابن خُزرج بن حارث بن خزرج[2]۔ بشیر بن سعد کی والدہ یعنی نعمان بن بشیر کی دادی انیسہ بنت خلیفہ بن عدی بن عمرو بن امرئ القیس بن مالک الاغر تھیں۔ بشیر کی کنیت ان کے سب سے بڑے بیٹے کے حوالے سے ابوالنعمان تھی۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ ان کی کنیت ابو محمد تھی۔

بشیر جاہلیت میں لکھنا جانتے تھے حالاں کہ عرب میں کتابت کا رواج بہت کم تھا۔ یہ بیعت عقبہ ثانیہ میں ستر انصار کے ساتھ حاضر ہوئے تھے گویا اہل مدینہ کے سابقون الاوّلون میں ان کا شمار تھا۔ بدر، اُحد، خندق اور تمام مشاہد میں رسول اللہ ﷺ کے ہم رکاب رہے[3]۔ شعبان ۷ھ میں رسول اللہ ﷺ نے انہیں تیس آدمیوں کے ہمراہ فدک میں بنی مرہ کی جانب روانہ کیا تھا۔ اس لڑائی میں بشیر کے ساتھیوں پر مصیبت آئی، کچھ بھاگ گئے، کچھ نے حضرت بشیر کے ساتھ مل کر سخت قتال کیا۔ بشیر اس لڑائی میں شدید زخمی ہو گئے۔ چند دن تک کسی یہودی کے یہاں رہنے کے بعد مدینہ واپس آئے[4]۔ دو ماہ بعد

Scanned with CamScanner

شوال ۷ھ میں رسول اللہ ﷺ نے بشیر بن سعد کو تین سو آدمیوں کے ہمراہ بطور سریہ فدک اور وادی القریٰ کے درمیان یمن و جبار کی جانب بھیجا۔ اس سریہ میں بشیر بن سعد کامیاب رہے، قیدی اور غنیمت حاصل کی۔

عاصم بن عمر قتادہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب ذی القعدہ ۷ھ میں عمرۂ قضا کے لیے روانہ ہوئے تو ہتھیاروں کا نگران بشیر بن سعد کو مقرر کیا تھا جو ہتھیاروں کو اپنی چوکسی میں لے کر آگے آگے روانہ ہوئے تھے۔ بشیر عین التمر میں خالد بن ولید کے ساتھ تھے اور اسی روز شہید ہوئے، یہ واقعہ خلافت ابوبکر صدیقؓ کا ہے[۵]۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو بشیر بن سعد نے ایک بھرپور سیاسی و عسکری زندگی گزاری، رسول اللہ ﷺ کو مدینہ بلانے والوں میں آپ کا شمار تھا اور ہجرت مدینہ کے بعد پیش آنے والے تقریباً تمام اہم معرکوں میں رسول اللہ ﷺ کے شانہ بشانہ رہے۔ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے ان کو بعض اہم عسکری اور سیاسی ذمہ داریوں کا سونپا جانا، رسول اللہ ﷺ کے آپ پر بھرپور اعتماد کا مظہر تھا۔

رسول اللہ ﷺ کے انتقال کے بعد جب سقیفہ بنو ساعدہ میں خلافت کا معاملہ طے کیا جا رہا تھا، تو حضرت بشیر بن سعد نے ایک بار پھر اہم کردار ادا کیا، اور وہ یہ کہ جب حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کا نام خلافت کے لیے پیش کیا تو سب سے پہلے خزرجی انصاری، بشیر بن سعد تھے جنھوں نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ہاتھ پر بیعت کی[۶]۔ درآں حالیکہ ان ہی کے قبیلے یعنی خزرج کے ایک سردار حضرت سعد بن عبادہ بھی خلافت کے دعوے دار تھے۔

ان سے چند حدیثیں بھی مروی ہیں۔ ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے نعمان بن بشیر اور جابر بن عبداللہ وغیرہ ہیں[۷]۔

والدہ: عمرۃ بنت رواحہ:

نعمان بن بشیر اور ان کی بہن اُبَیَّہ کی والدہ عمرہ بنت رواحہ تھیں جو مشہور صحابی عبداللہ ابن رواحہ کی بہن تھیں۔ عمرہ مدینے کی شان دار اور طرح دار خواتین میں شمار ہوتی تھیں، شاعرہ بھی تھیں، انہی کے متعلق شاعر کہتا ہے:

و عمرہ من سروات النساء　　　و تنفح بالمسک اردانها

[عمرہ حیادار، باعزت اور بہترین خواتین میں ہیں۔ اور ان کے کرتے کی آستینیں مشک سے مہکتی رہتی ہیں[۸]۔]

رسول اللہ ﷺ نعمان کی والدہ عمرہ کا خاص خیال رکھتے اور انہیں ہدیے بھجوایا کرتے تھے۔ نعمان بن بشیر اپنے بچپن کا ایک واقعہ بتاتے تھے کہ ایک موقع پر رسول اللہ ﷺ کے پاس طائف سے انگور آئے۔ رسول اللہ ﷺ نے نعمان سے کہا یہ انگور لے جاؤ اور اپنی والدہ کو دے دو۔ نعمان کہتے ہیں کہ وہ یہ انگور راستے ہی میں کھا گئے۔ بعد میں جب رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کہ تم نے انگور اپنی والدہ کو دیے، تو انھوں نے انکار کر دیا، رسول اللہ ﷺ نے ازراہِ شفقت ان کا کان پکڑا اور کہا ''ارے مکار''[۹]۔

Scanned with CamScanner

چچا، سماک بن سعد:

نعمان بن بشیر کے چچا سماک بن سعد بھی صحابیِ رسول تھے۔ رسول اللہ ﷺ اور مسلمانوں کے ساتھ جنگ بدر اور اُحد میں شریک رہے[۱۰]۔ ان کے انتقال پر ان کی کوئی اولاد باقی نہیں تھی۔

ماموں، عبداللہ ابن رواحہ:

نعمان بن بشیر کا ننھیالی خاندان بھی بنوخزرج سے تعلق رکھتا تھا۔ ان کے ماموں عبداللہ بن رواحہ بھی والد اور چچا کی طرح صحابیِ رسول تھے۔ عبداللہ بن رواحہ کا سلسلۂ نسب یہ ہے: عبداللہ بن رواحہ بن ثعلبہ بن امرئ القیس بن عمرو بن امرئ القیس بن مالک الاغر بن ثعلبہ بن کعب بن خزرج بن حارث بن خزرج۔ ان کی کنیت ابو محمد تھی [۱۱]۔ ان کی والدہ (یعنی نعمان بن بشیر کی نانی) کبشہ بنت واقد بن عمرو بن الطناب بن عامر بن زید مناۃ بن مالک الاغر تھیں۔

بیعت عقبہ کے موقعے پر رسول اللہ ﷺ نے انصار کے جو بارہ نقیب مقرر کیے تھے ان میں ایک عبداللہ بن رواحہ بھی تھے۔ عبداللہ، جنگ بدر، احد، خندق، حدیبیہ اور خیبر میں شریک رہے۔ غزوۂ موتہ میں شہید ہوئے جب کہ وہ فوج کی سپہ سالاری کر رہے تھے[۱۲]۔ ان سے کئی حدیثیں مروی ہیں۔ ان سے روایت کرنے والوں میں حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابوہریرہ شامل ہیں۔

مدینہ کے انصاری اور قبیلہ خزرج سے تعلق رکھنے والے تین شعراء میں سے ایک عبداللہ بن رواحہ تھے، جنھوں نے رسول اللہ ﷺ اور مسلمانوں کی طرف سے شعرائے مکہ کو جواب دیا اور اسلام کی مدافعت کی۔ دیگر دو شعراء میں ایک حسان بن ثابت خزرجی انصاری اور دوسرے کعب بن مالک خزرجی انصاری تھے۔

عبداللہ جاہلیت میں بھی اپنی قوم میں بڑی حیثیت کے مالک تھے، وہ لکھنا پڑھنا بھی جانتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ کے کاتب بھی رہے تھے۔ ان کی زندگی جاہلیت میں بھی اور اسلام لانے کے بعد بھی پاکیزہ اور بے داغ تھی۔ مشہور راوی حضرت ابودرداء روایت کرتے ہیں کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ بعض اسفار میں سخت گرمی کی حالت میں بھی رہے، ایسی شدید گرمی میں پورے قافلے میں سوائے رسول اللہ ﷺ اور عبداللہ بن رواحہ کے کوئی تیسرا شخص روزے دار نہیں ہوتا تھا[۱۳]۔ ان کی بہادری کا یہ عالم تھا کہ وہ جنگوں میں سب سے پہلے نکلنے والے اور سب سے آخر میں لوٹنے والے ہوتے[۱۴]۔ بدر میں فتح کی خوش خبری سنانے کے لیے رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ بن رواحہ کو قافلے کے کوچ سے پہلے عالیہ روانہ کر دیا تھا۔ جب غزوہ بدر الموعد کے لیے نکلے تو مدینے پر عبداللہ کو اپنا قائم مقام بنا گئے۔ اسی طرح آپ نے تیس نوجوانوں کے دستے کا سپہ سالار بنا کر انھیں اُسیر بن زارم یہودی کی سرکوبی کیلیے خیبر بھیجا۔ عبداللہ نے اس سے مقابلہ کیا اور اسے قتل کر دیا۔ اس کے بعد خیبر کے لگان کو متعین کرنے کے لیے آپ نے ان کو ہی مقرر کیا۔ چناں چہ یہ کام وہ جنگ موتہ میں اپنی شہادت کے وقت تک کرتے رہے تھے[۱۵]۔

جب نعمان بن بشیر کی عمر ساڑھے چھ یا سات برس رہی ہوگی تو ان کے یہ ماموں جنگ موتہ کے خونین معرکہ میں شہید ہو گئے۔ جنگ موتہ ۹ھ/ ۶۳۱ء میں رومیوں کے خلاف لڑی گئی پہلی جنگ تھی۔ اسلامی لشکر روانہ کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس کا سپہ سالار مقرر کیا تھا اور یہ ہدایت کی تھی کہ اگر انھیں کچھ ہو جائے تو حضرت جعفر بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کی جگہ لیں اور اگر انھیں بھی کچھ ہو جائے تو فوج کی قیادت حضرت عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کریں گے، لہٰذا دونوں سپہ سالار کی شہادت کے بعد عبداللہ نے فوج کی سپہ سالاری سنبھالی اور شہید ہوئے۔

یہ ایک ہلاکت آفرین معرکہ تھا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شہادت سے پہلے ہی عبداللہ کو اپنے انجام کا احساس ہو گیا تھا۔ زید بن ارقم کہتے ہیں کہ میں یتیم تھا اور عبداللہ بن رواحہ نے مجھے اپنی کفالت میں لے لیا تھا۔ جب وہ غزوہ موتہ کے لیے نکلے تو مجھے بھی اپنی اونٹنی پر پیچھے بٹھا لیا۔ ایک رات میں نے انھیں اپنی اونٹنی کو مخاطب کر کے یہ اشعار پڑھتے سنا:

اذا ادّیتنی و حملت رحلی　　　مسیرةَ اربعٍ بعد الحساءِ
فشانکِ انعمٌ و خلاکِ ذمٌّ　　　ولا ارجعُ الیٰ اھلی و رائ
وجا المسلمون و غادرونی　　　بارض الشام مشتھی الثواء
ھنالک لا ابالی طلع بعلٍ　　　ولا نخلٍ اسافلھا رواء

[حسا سے چار دن کی مسافت کے بعد تم مجھے منزل مقصود پر پہنچا دینا تو تمھیں سفر کی تکلیف سے ہمیشہ کے لیے نجات ہوگی۔ خوب کھاؤ پیو اور مست رہو، میں اس کے بعد اپنے گھر واپس نہ جاؤں گا۔ جب مسلمان مجھے ارض شام میں میری محبوب قیام گاہ پر ہمیشہ کے لیے چھوڑ جائیں گے تو پھر مجھے اس بات کا غم نہ ہوگا کہ میں صحرا بیابان میں پڑا رہوں یا کسی ہرے بھرے نخلستان میں [۱۶]۔]

زید کہتے ہیں کہ جب میں نے یہ اشعار سنے تو میں رونے لگا۔ انھوں نے ازراہ شفقت اپنے کوڑے سے ایک ہلکی سی ضرب لگائی اور بولے ارے بے وقوف تم کو یہ پسند نہیں کہ اللہ مجھے شہادت سے سرفراز کرے۔ پھر انھوں نے یہ رجزیہ شعر پڑھے:

یا زیدُ، زیدَ الیعملاتِ الذُّبَّلِ　　　تطاول اللیلُ، ھدیتَ فانزلِ

[اے زید تیز چلنے والی اونٹنیاں چلتے چلتے تھک کر ہلکان ہو گئیں، رات لمبی ہو گئی، اب اتر پڑو کہ منزل آ گئی [۱۷]۔]

Scanned with CamScanner

بیوی، نائلہ بنت عمارۃ کلبی:

نعمان بن بشیر کی کئی بیویاں رہی ہوں گی، جیسا کہ اس زمانے کا طریقہ تھا۔ تاہم ان کی صرف ایک بیوی نائلہ بنت عمارہ کا تذکرہ، ان کے قتل کے واقعات میں، ذکر کیا گیا ہے۔ ابن عبدالبر نے الاستیعاب میں یہ واقعہ یوں بیان کیا ہے۔ مدائنی نے یعقوب بن داؤد ثقفی اور مسلمہ بن محارب وغیرہ سے بیان کیا ہے کہ جب جنگ مرج راہط میں ضحاک بن قیس قتل ہو گئے، اور یہ نصف ذی الحجہ ۶۴ھ کا واقعہ ہے، تو نعمان بن بشیر نے راہ فرار اختیار کی۔ اس وقت وہ حمص کے والی تھے اور عبداللہ بن زبیر کے لیے بیعت لے رہے تھے۔ حمص کے کچھ لوگوں نے ان کا تعاقب کیا، گرفتار کیا اور قتل کر کے سر اتار لیا۔ ان کی بیوی جو ان کے ساتھ تھیں اور جن کا تعلق بنو کلب سے تھا، کہا ان کا سر میری گود میں ڈال دیا جائے، میں اس کی زیادہ حق دار ہوں۔

ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ اس سے قبل یہ خاتون معاویہ بن ابی سفیان کے نکاح میں تھیں۔ معاویہ نے اپنی بیوی میسون، جو یزید کی والدہ تھیں، سے کہا کہ ان سے ملاقات کرو، انھوں نے ان سے ملاقات کی، واپسی پر انھوں نے معاویہ سے کہا میں نے ان جیسی خوب صورت خاتون اس سے پہلے نہیں دیکھی لیکن میں نے ان کی ناف کے نیچے ایک تل دیکھا ہے، میرا خیال ہے کہ ایسی عورت کا شوہر قتل ہوگا اور اس کا سر اس کی گود میں ڈالا جائے گا۔ امیر معاویہ نے اس کلبی خاتون کو طلاق دے دی۔ اس کے بعد ان سے حبیب بن مسلمہ نے شادی کی، مگر طلاق دے دی۔ پھر نعمان بن بشیر نے ان سے شادی کی، وہ قتل ہوئے اور ان کا سر ان کی بیوی کی گود میں ڈالا گیا[18]۔

نعمان بن بشیر کی اولاد:

ابن حزم الاندلسی، جمہرۃ انساب العرب (ص ۵-۳۶۴) میں نعمان بن بشیر کے سات بیٹوں اور ایک بیٹی کا تذکرہ کرتا ہے۔ بیٹوں کے نام یہ ہیں۔ محمد، شبیب، ابان، بشیر، ابراہیم، یزید، عبداللہ اور بیٹی کا نام حمیدہ تھا، جس کی شادی پہلے روح بن زنباع جذامی سے ہوئی، اس سے طلاق ہوئی تو فیض بن ابی عقیل کے نکاح میں آئیں۔ حمیدہ نے اپنے دونوں شوہروں کی ہجو کہی ہے۔ وہ ذود گو شاعرہ تھیں۔ اسی طرح نعمان کے بیٹوں میں عبداللہ بھی بڑے شاعر تھے۔ نعمان بن بشیر کے پوتے عبدالخالق بن ابان بن نعمان شاعر تھے اور ان کا کچھ کلام محفوظ ہے۔ ان کے دوسرے پوتے شبیب بن یزید بن نعمان بھی شاعر تھے۔ نعمان بن بشیر کے بیٹے بشیر کی اولاد اندلس میں ''شوش'' کے مقام پر آباد ہو گئی تھی۔ (شوش، نہر کبیر کا ایک مشہور قریہ تھا۔)

بلاذری اپنی کتاب انساب الاشراف جز ۷، ص ۲۸۳، باب ''مقتل نعمان بن بشیر'' کے تحت نعمان کی ایک بیٹی ام ابان کا تذکرہ کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ یہ بیٹی حجاج بن یوسف کے نکاح میں تھی۔ اسی طرح وہ باب ''مقتل مختار ثقفی'' کے تحت عمرۃ بنت نعمان بن بشیر کا ذکر کرتا ہے جو مختار ثقفی کے نکاح میں تھی، لیکن ان ناموں سے نعمان کی کسی بیٹی کا تذکرہ کوئی

اور مورخ نہیں کرتا، لہٰذا ابن حزم کے بیان ہی کو مستند مانا جائے گا جس کے مطابق نعمان بن بشیر کے سات بیٹے اور ایک بیٹی کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

حضرت نعمان بن بشیر مدینے میں:

نعمان بن بشیر ہجرت کے دوسرے سال مدینے میں پیدا ہوئے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان بن عفان کی شہادت (ذی الحجہ ۳۵ھ/ مئی ۶۵۶ء) تک مدینے میں ہی مقیم رہے۔ رسول اللہ ﷺ کی ہجرت کے بعد ایک عجیب اتفاق یہ ہوا کہ ایک سال تک نہ انصار کے یہاں کوئی اولاد ہوئی اور نہ مہاجرین کے یہاں۔ اس پر طرح طرح کی قیاس آرائیاں کی جانے لگیں، یہاں تک کہ بشیر بن سعد کے یہاں ربیع الاخر میں نعمان کی پیدائش ہوئی، جب کہ رسول اللہ ﷺ کو ہجرت کر کے مدینہ آئے ہوئے چودھواں مہینہ چل رہا تھا۔ تقریباً تمام تذکرہ نویسوں اور مورخین نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی ہجرت مدینہ کے بعد انصار میں پیدا ہونے والا پہلا بچہ نعمان بن بشیر تھے[19]۔ اور مہاجرین میں پیدا ہونے والا سب سے پہلا بچہ عبداللہ بن زبیر تھے، جو نعمان سے چھ ماہ چھوٹے تھے[20]۔

نعمان بن بشیر کی پیدائش اور عمر کے حوالے سے دو روایتیں ملتی ہیں۔ اہل مدینہ کی روایت تو یہی ہے جو اوپر بیان کی گئی اور جس کی رو سے رسول اللہ ﷺ کی وفات کے وقت نعمان کی عمر آٹھ، نو سال بنتی ہے۔ جب کہ اہل کوفہ جب نعمان بن بشیر سے روایت کرتے ہیں تو اس میں نعمان کہتے ہیں "سمعتُ رسول اللہ" (یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا)۔ ظاہر ہے آٹھ، نو سال کا بچہ اس طرح روایت نہیں کر سکتا لہٰذا اہل کوفہ کا ماننا تھا کہ رسول اللہ کی وفات کے وقت نعمان بڑی عمر کے تھے۔ ابن عبدالبر، الاستیعاب میں کہتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ درست ہے کیوں کہ شعبی نے ان کی ایسی دو یا تین حدیثیں قبول کی ہیں جس میں نعمان نے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ "سمعتُ رسول اللہ"[21]۔

بہر حال حضرت نعمان بن بشیر کی پیدائش کے سلسلے میں اہل مدینہ کی روایت کو ترجیح دی جانی چاہیے۔ اولاً اس لیے کہ مدینے میں پیدا ہونے والے بچے کے بارے میں اہل مدینہ ہی زیادہ بہتر بتا سکتے ہیں، ثانیاً مورخین نے ہجرت کے دوسرے سال نعمان کی پیدائش کا تواتر کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ بخاری کا بھی یہ کہنا ہے کہ وہ ہجرت کے سال پیدا ہوئے[22]۔

نعمان کی پیدائش کے بعد یہ رسول اللہ ﷺ کے پاس لائے گئے اور رسول اللہ ﷺ نے انھیں گھٹی دی، یہ لازمی ہے کہ ان کے لیے دعا بھی کی ہوگی۔ وہ اپنے والدین کے بڑے چہیتے تھے۔ لہٰذا ایک موقعے پر بشیر بن سعد نے انھیں ایک غلام دیا اور رسول اللہ ﷺ کو اس کی اطلاع دے کر انھیں اس واقعے پر گواہ بنانا چاہا۔ رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کیا تم نے نعمان کے دوسرے بھائیوں کو بھی اسی طرح دیا ہے؟ نعمان کے والد نے انکار کیا، تو رسول اللہ ﷺ نے انھیں ایسا کرنے سے روک دیا[23]۔

Scanned with CamScanner

حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان کے عہد خلافت میں انھوں نے مدینہ میں ہی لڑکپن سے جوانی میں قدم رکھا۔ حضرت عمر کی شہادت کے وقت وہ بیس سالہ جوان تھے اور حضرت عثمان کی شہادت کے وقت بتیس سال ان کی عمر تھی۔ حضرت عثمان کی شہادت پر انھوں نے انصار کے عمومی رویے کے برخلاف طرز عمل کا مظاہرہ کیا اور یہیں سے ان کی سیاسی زندگی کا آغاز ہوا۔ یہ ایک الجھا ہوا معاملہ ہے کہ آخر انھوں نے اپنے خاندان اور قبیلے سے ہٹ کر سیاسی حکمتِ عملی کیوں اختیار کی؟ اس مسئلے کو آگے چل کر حل کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

نعمان بن بشیر کا سیاسی کردار:

تیسرے خلیفہ راشد حضرت عثمان بن عفان نے بارہ برس خلافت کی، اس کے بعد باغی گروہوں کے ہاتھوں وہ شہید کردیے گئے۔ انصار مدینہ نے عملاً حضرت عثمان کا کوئی ساتھ نہیں دیا بلکہ محاصرے کے آخری دن باغی، انصار کے بنی عمرو بن حزم کے گھروں کی کھڑکیوں اور چھتوں سے پھلانگ کر "دارِ عثمان" میں گھسے تھے[۲۴]۔ اور انھوں نے خلیفۂ مظلوم کو شہید کردیا تھا۔ حضرت عثمان کی تدفین میں بھی مزاحم ہونے والوں میں باغیوں کے ساتھ ساتھ کچھ انصار کی نشان دہی بھی کی جاتی ہے[۲۵]۔

حضرت عثمان کی خون آلود قمیص اور ان کی بیوی نائلہ بنت الفرافصہ[۲۶] کی کٹی ہوئی انگلیاں اور ان کا خط[۲۷] لے کر نعمان بن بشیر ہی مدینے سے شام گئے تھے[۲۸]۔ یہ غیر معمولی جرأت کا کام تھا۔ اس وقت صورتِ حال یہ تھی کہ مدینے پر عملاً بلوائیوں کا قبضہ تھا۔ اہل مدینہ خواہ انصار ہوں یا مہاجرین گھروں تک محدود ہو کر رہ گئے تھے۔ مسجدِ نبوی بھی انھی بلوائیوں کے قبضے میں تھی اور نمازوں کی امامت بھی وہی کرواتے تھے۔ مدینے کے گلی کوچوں میں انھی بلوائیوں کا راج تھا اور مدینہ سے نکل کر شام کے راستے پر سفر کرنا موت کے منہ میں جانے کے مترادف تھا۔

اس اہم سوال کا جواب کہ آخر نعمان بن بشیر نے انصارِ مدینے کی عمومی سیاسی پالیسی کے برخلاف حضرت عثمان کا ساتھ کیوں دیا؟ مندرجہ بالا واقعے سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ حضرت نائلہ نے اس خدمت کے لیے آخر نعمان بن بشیر کو ہی کیوں منتخب کیا؟ غالباً اس کی وجہ یہ رہی ہوگی کہ حضرت عثمان کی بیوی نائلہ بنت الفرافصہ کا تعلق بنوکلب سے تھا اور حضرت نعمان بن بشیر کی بیوی نائلہ بنت عُمارہ کا تعلق بھی بنوکلب سے تھا۔ اس امکان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ دونوں نائلہ کے درمیان ہم قبیلہ ہونے کے سبب دوستی اور گہرے تعلقات ہوں، لہٰذا اس مشکل وقت میں نائلہ بنت الفرافصہ نے نعمان بن بشیر کو اپنا خط، حضرت عثمان کی خون آلود قمیص اور اپنی کٹی ہوئی انگلیاں انھیں بھجوائیں تاکہ وہ یہ چیزیں شام کے گورنر معاویہ بن ابی سفیان کو پہنچادیں جن سے اس بات کی توقع کی جاسکتی تھی کہ وہ قصاص عثمان کے لیے کوئی عملی قدم اٹھائیں گے۔

اہل شام کو جب خلیفہ کی شہادت اور مدینہ کے احوال و واقعات کا علم ہوا تو وہ غم و غصے میں بھر گئے اور ہر طرف سے

Scanned with CamScanner

قصاصِ عثمان کے لیے نعرے بلند ہونے لگے۔ اس وقت مسلمان واضح طور پر دو سیاسی گروہوں میں تقسیم ہو گئے، ایک شیعانِ علی، جو حضرت علیؓ کی بیعت کر چکے تھے، اور ان کے طرف دار تھے۔ دوسرے شیعانِ عثمان، جو حضرت عثمان کے قصاص کا مطالبہ کر رہے تھے، ان میں سے بیشتر بیعتِ خلافتِ علی کو قصاصِ عثمان سے مشروط کرتے تھے۔ یوں علوی اور عثمانی تقسیم سامنے آئی، انصار کی بڑی تعداد علوی تھی، سوائے نعمان بن بشیر کے۔ اس کے علاوہ ایک غیر جانب دار طبقہ مدینہ میں موجود تھا، جنھوں نے حضرت علی کی بیعت تو کی تھی لیکن خانہ جنگی میں شرکت نہیں کی تھی۔ قصاصِ عثمان ان کی بھی خواہش تھی، مگر اس کے لیے انھوں نے جنگ وجدل اور قتل وخون ریزی کا راستہ پسند نہیں کیا۔

نعمان بن بشیر کے شام جانے کے بعد مدینے میں حالات بہت تیزی سے خراب ہوئے، ان کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، بہر حال حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے حامیوں کے ساتھ کوفہ چلے گئے۔ حضرات عائشہ، طلحہ اور زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم اپنے حامیوں کے ساتھ بصرہ چلے گئے۔ ۳۶ھ/نومبر ۶۵۶ء میں جنگ جمل کا واقعہ پیش آیا۔ یہ علویوں اور عثمانیوں کے درمیان پہلا خونیں معرکہ تھا۔ دوسرا خونیں معرکہ جنگ صفین (۳۷ھ/جون ۶۵۷ء) کا تھا۔ ابن حبیب بغدادی اور ابن حزم اندلسی اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ آخر الذکر جنگ میں نعمان بن بشیر، حضرت معاویہ کی طرف سے شریک تھے[۲۹]۔

جب خون بہہ جائے تو عداوتیں پختہ ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا جنگ جمل اور صفین کے بعد علوی۔ عثمانی تقسیم اتنی گہری ہو گئی جس کے اثرات پورے اموی دور پر مرتب ہوتے رہے۔

۴۰ھ میں جب ابن ملجم خارجی کے ہاتھوں حضرت علی شہید ہو گئے تو اہل کوفہ نے حضرت حسن بن علی کو خلیفہ بنا دیا، دوسری طرف حضرت امیر معاویہ کی شام میں بیعت خلافت ہو چکی تھی، لہٰذا پھر ایک بڑی، مہیب، خطرناک اور خونیں جنگ کے آثار سروں پر منڈلانے لگے۔ دونوں طرف سے انسانوں کے پہاڑ جیسے لشکر ایک دوسرے کی طرف چل پڑے۔ خوارج ایک داخلی دشمن کے طور پر اہل کوفہ کی یعنی علویوں کی صفوں میں موجود تھے، اس صورت حال کے پیش نظر حضرت حسن نے خلافت سے دست برداری کا فیصلہ کر لیا۔ وہ اسلامی تاریخ کے پہلے "مخلوع خلیفہ" تھے۔ ان کے بعد مسند خلافت پر حضرت امیر معاویہ متمکن ہوئے، مشرق ومغرب میں ان کی خلافت کی بیعت ہوئی اور یوں ۴۱ھ کو اسلامی تاریخ میں "عام الجماعۃ" (*Year of Unification*) یعنی اتحاد واتفاق کا سال قرار دیا گیا۔ اور ساری امت پانچ سالہ خانہ جنگی کے بعد ایک خلیفہ کے تحت متحد ہو گئی۔

حضرت امیر معاویہ نے نعمان بن بشیر کو یمن کا والی بنا کر بھیجا۔ امیر معاویہ کے انتقال کے بعد یزید نے انھیں کوفہ کا والی مقرر کیا[۳۰]۔ کوفہ شیعانِ علی کا گڑھ اور مرکز تھا، یہی نہیں بلکہ کوفہ، خوارج جن کا ظہور جنگ صفین کے دوران ہوا تھا[۳۱] اور جواز روئے عقیدہ، عثمانیوں اور علویوں دونوں کو کافر اور واجب القتل سمجھتے تھے، کی جولان گاہ بھی تھا۔ انیس سال تک خلافت امویہ کے تحت رہتے اور ان کے بعض مدبر اور سخت گیر والیوں کی حکمتِ عملیوں کو برداشت کرنے کے باوجود ان کی

''علویت'' ختم نہیں ہوئی تھی۔ وہ صرف مناسب موقعے کی تلاش میں تھے۔

جب حضرت نعمان بن بشیر انصاری کوفہ کی ولایت پر آئے تو ایک نظام تھا جو چل رہا تھا، انھوں نے اسی نظام کو آگے بڑھایا۔ انھیں ان دشواریوں کا سامنا نہیں کرنا پڑا جس کا سامنا ابتدائی والیان کوفہ کو کرنا پڑا تھا۔ پھر خصوصاً زیاد بن ابی سفیان کی سخت حکمت عملی نے سارے مخالف عناصر کو خاموش ہو جانے پر مجبور کر دیا تھا۔ لیکن امیر معاویہ کی وفات کے بعد کوفہ کے حالات تیزی سے بدلنے لگے، یہاں تک کہ یزید کو حضرت نعمان بن بشیر کو کوفہ سے معزول کرنا پڑا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بیس سال تک امیر معاویہ ایک مضبوط اور مقبول خلیفہ کے طور پر امور حکمرانی انجام دیتے رہے۔ ۶۰ھ/اپریل ۶۸۰ء میں جب ان کا انتقال ہوا تو یزید کی خلافت اہل کوفہ اور اہل حجاز کے نزدیک قابل قبول نہ تھی۔ انھوں نے یزید کی بیعت تو کر لی تھی مگر اندرون خانہ خصوصاً اہل کوفہ حضرت حسین کو خلیفہ بنانے کے خواہش مند تھے۔ اس کے محرک زیادہ تر وہ قبائلی سردار اور مذہبی اکابرین تھے جن کو حضرت علی کے زمانۂ خلافت میں اقتدار حاصل تھا اور اس کے بعد وہ اس سے محروم ہو گئے تھے۔ ۴۱ھ میں جب حضرت حسن نے امیر معاویہ سے صلح کر لی تھی تو یہ لوگ خاصے برہم ہوئے تھے۔ اہل قادسیہ نے تو انھیں ''عرب کو ذلیل کرنے والا'' تک کہہ ڈالا تھا[۳۲]۔ یہ لوگ حضرت حسن کو بعد میں بھی خلافت کے حصول کے لیے برابر اکساتے رہتے تھے لیکن حضرت حسن اہل کوفہ کی سابقہ بے وفائی اور امیر معاویہ سے معاہدہ کے پیش نظر ان کی ترغیبات اور اصرار کی زیادہ پرواہ نہ کرتے تھے۔

حضرت حسن کی وفات کے بعد کوفہ کے یہ قبائلی سردار اور مذہبی اکابر حضرت حسین کی طرف متوجہ ہوئے۔ ان کے خفیہ وفد آ کر حضرت حسین سے اپنی وفاداری کا اظہار کرتے اور اپنے پچھلے طرز عمل پر ندامت کا اظہار کرتے لیکن چوں کہ امیر معاویہ بہت خوبی اور ہوش مندی سے حکومت کر رہے تھے لہٰذا حضرت حسین ٹالتے رہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قبائلی اور مذہبی اکابرین کی اس تحریک کے پیچھے زیادہ تر ذاتی جاہ و اقتدار کا جذبہ کارفرما تھا۔ وہ جاہ و اقتدار جو حضرت علی کے عہد میں ان کو حاصل تھا اور جس سے بنو امیہ کے دور حکومت میں وہ محروم ہو گئے تھے[۳۳]۔

امیر معاویہ کے انتقال کے بعد جب یزید بن معاویہ کی خلافت قائم ہوئی تو کوفہ کے حامیان اہل بیت پھر حرکت میں آئے۔ سلیمان بن صرد الخزاعی کی قیادت میں یہ لوگ سر جوڑ کر بیٹھے اور حضرت حسین کو کوفہ بلا کر خلیفہ بنانے کا فیصلہ کیا، حضرت حسین کے پاس ان کے وفود پے در پے آنے لگے اور ان اکابر نے اپنی وفاداری اور ترغیب خلافت پر مشتمل اتنے خطوط حضرت حسین کو بھیجے کہ دو ترکش ان سے بھر گئے[۳۴]۔ حضرت حسین نے بھی موقع سازگار دیکھا اور یزید کی بیعت کو ٹالنے لگے۔ ان خطوط کے جواب میں انھوں نے حامیان اہل بیت کو لکھا کہ میں اپنا ایک نمائندہ تحقیق احوال کے لیے بھیج رہا ہوں، اگر اس نے تمھارے خلوص و عزم کی توثیق کی تو میں جلد پہنچوں گا۔

حضرت حسین نے اپنے چچا زاد بھائی مسلم بن عقیل کو تحقیق احوال اور اپنی بیعت لینے کے لیے کوفہ بھیج دیا۔ انھوں نے

Scanned with CamScanner

حضرت حسین کے لیے بیعت لینی شروع کی۔ کوفہ کے اس وقت کے گورنر نعمان بن بشیر انصاری کو ان سرگرمیوں کی اطلاع ہوگئی تھی، لیکن وہ فطرتاً حلیم الطبع اور بردبار تھے۔ ان کی عام حکمت عملی یہ ہوتی تھی کہ جب تک کوئی شورش برپا نہ ہوجائے، وہ برداشت سے کام لیتے۔ مسلم بن عقیل کے معاملے میں بھی انھوں نے کوئی سخت اور فوری ردعمل ظاہر نہیں کیا، اس حوالے سے انھوں نے خطبہ ضرور دیا اور لوگوں کو امن وامان سے رہنے کی تلقین بھی کی اور اس بات کا اظہار بھی کیا کہ اگر ان کے خلاف تلوار نہیں اٹھائی گئی تو وہ بھی تلوار نہیں اٹھائیں گے۔ وہ صرف اس صورت میں راست اقدام کریں گے جب ان کے خلاف تلوار اٹھائی جائے گی۔ ابن اثیر نے الکامل فی التاریخ میں نعمان بن بشیر کا خطبہ نقل کیا ہے۔ انھوں نے منبر پر کھڑے ہوکر تقریر کی اور کہا:

> فتنہ وفساد اور فرقہ بندی میں جلدی نہ کرو، کیوں کہ انھی دو باتوں سے لوگ ہلاک ہوجاتے ہیں، خون بہائے جاتے ہیں اور اموال غصب ہوتے ہیں۔۔۔۔ جو شخص مجھ سے نہ لڑے، میں اس سے نہیں لڑتا۔ جو مجھ پر حملہ نہ کرے، میں بھی اس پر حملہ نہیں کرتا۔ میں تمھارے سونے والے کو بیدار نہیں کرتا، بختی نہیں کرتا، بے جا بدگمانی اور تہمت سے تمھارا مواخذہ نہیں کرتا۔ لیکن اگر تم نے مقابلہ کیا، بیعت کو فسخ کردیا اور اپنے امام کی مخالفت کی تو قسم ہے اس خدا کی جس کے سوا اور کوئی معبود نہیں کہ جب تک میرے ہاتھ میں تلوار کا قبضہ رہے گا، میں تم کو ماروں گا اور یاد رکھو کہ میرے خلاف تم کو کوئی یار ومددگار نہ ملے گا۔ مگر مجھے امید ہے کہ تم میں ان لوگوں کی بہ نسبت جن کو امر باطل ہلاکت کی طرف لے جارہا ہے، حق شناس لوگ زیادہ ہیں[۳۵]۔

اس پر کوفہ میں بنوامیہ کے حامیوں نے یزید کو خط لکھا کہ حالات کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں کوئی مضبوط آدمی بھیجا جائے، جو حکومت کے احکامات کی تعمیل کراسکے کیوں کہ نعمان، لوگوں کو صرف پرامن رہنے کی تلقین کرتے ہیں، جب کہ حالات اس سے زیادہ کا تقاضا کرتے ہیں۔ ابن اثیر کے مطابق اس طرح کا خط لکھنے والوں میں عبداللہ بن مسلم بن سعید حضرمی، عمارہ بن ولید بن عقبہ اور عمر بن سعد بن ابی وقاص تھے[۳۶]۔

جب یزید نے اپنے مشیروں سے بات کی تو ابن سرجون رومی نے اسے امیر معاویہ کی ایک دستخطی دستاویز دکھائی جو انھوں نے اپنی وفات سے چند روز پہلے تحریر کروائی تھی اور اس میں عامل بصرہ عبیداللہ ابن زیاد کو کوفہ کا بھی عامل مقرر کیا گیا تھا۔ ذاتی طور پر یزید کو اس تجویز سے اتفاق نہیں تھا لیکن اس نے اپنے والد کی خواہش کے پیش نظر عبیداللہ ابن زیاد کو بصرہ کے علاوہ کوفہ کا بھی عامل مقرر کردیا[۳۷]۔

ولایت کوفہ سے معزولی کے بعد نعمان دوبارہ شام چلے گئے۔ محرم ۶۱ھ/ ۶۸۰ء میں شہادت حسین کا واقعہ پیش آیا۔ جب حضرت حسینؓ کے قافلے کی خواتین اور بچے شام لائے گئے تو نعمان بن بشیر یزید کو برابر ان سے حسن سلوک کا تقاضا کرتے رہے۔ اور تقریباً ایک ماہ قیام کے بعد ان خواتین اور بچوں کو مدینہ واپس بھجوادیا گیا تو یزید نے ان کے سفری

Scanned with CamScanner

انتظامات پر حضرت نعمان بن بشیر ہی کو مقرر کیا[۳۸]۔ نعمان بن بشیر نے ان کے لیے سفری سامان درست کرایا۔ ان کی حفاظت کے لیے چند شریف النفس شامی سواروں کا دستہ مقرر کیا، جو انھیں مدینے پہنچا کر آیا۔

اس کے بعد نعمان بن بشیر کو دوسری اہم ذمے داری اس وقت سونپی گئی جب یزید بن معاویہ کو اہل مدینہ کی شدید ناراضی کی اطلاع ہوئی تو اس نے ۶۲ھ/۶۸۱ء میں ایک تحقیقاتی اور مصالحتی کمیشن حضرت نعمان بن بشیر کی سرکردگی میں مدینہ بھیجا۔ اور ان سے کہا کہ مدینے کے باشندوں کی اکثریت تمھاری ہی قوم سے ہے۔ جو امر وہ انجام دینا چاہیں، کوئی شخص ان کو اس سے باز نہیں رکھ سکتا۔ اگر اس امر میں وہی (یعنی انصار) نہ اٹھ کھڑے ہوتے تو دیگر اہل مدینہ میری مخالفت کی جرأت نہ کرتے[۳۹]۔ اس وفد کو یہ ہدایت کی گئی تھی کہ وہ مدینے سے پھر مکہ جائے اور عبداللہ ابن زبیر کو بھی یزید کی بیعت کی ترغیب دے۔

نعمان بن بشیر نے از راہِ خیر خواہی اہل مدینہ کو بہت سمجھایا کہ فتنے اور تفرقے سے بچو اور جماعت کا ساتھ چھوڑ کر اپنے دین اور دنیا کو برباد نہ کرو، اہل شام کا مقابلہ کرنے کی تم میں طاقت نہیں ہے، لیکن ان کے پند و نصائح کا کوئی خاطر خواہ فائدہ نہیں ہوا۔ وہ مکے بھی گئے لیکن وہاں بھی ان کی نصیحت پر کسی نے کان نہ دھرا۔

طبری اس ضمن میں یہ واقعہ لکھتا ہے کہ نعمان بن بشیر جب اہل مدینہ کو اطاعت امیر کی تلقین کر رہے تھے تو عبداللہ بن مطیع عدوی نے کہا "اے نعمان کیوں ہماری جماعت کو متفرق کرتا ہے اور خدا نے ہمارا جو کام بنا دیا ہے اسے کیوں بگاڑتا ہے؟" اس پر نعمان نے جواباً کہا "مجھے تو ایسا لگتا ہے کہ اگر وہ آفت آگئی، جس میں تم اپنی قوم کو مبتلا کر رہے ہو، اور موت کا بازار دونوں طرف گرم ہو گیا تو تم خود تو اپنے خچر پر سوار ہو کر، اس کے منھ پر کوڑے مارتے ہوئے مکے کی طرف بھاگ جاؤ گے اور یہ بے چارے انصار اس مصیبت میں مبتلا ہوں گے کہ گلیوں میں، مسجدوں میں اور اپنے گھروں کے دروازوں پر قتل کیے جائیں گے"[۴۰]۔ حالات نے ان واقعات کو بالکل اسی طرز پر درست ثابت کر دیا۔ یعنی جنگ حرہ میں شکست کے بعد عبداللہ ابن مطیع عدوی مکے کی طرف فرار ہو گئے اور انصار بے دریغ قتل کیے گئے[۴۱]۔

یزید کا انتقال ۱۴ ربیع الاول ۶۴ھ/۶۸۳ء کو ہوا تو اس کا بیٹا معاویہ بن یزید خلیفہ بنا۔ جس نے صرف چالیس دن حکومت کی اور پھر خلافت سے دست بردار ہو کر گوشہ نشین ہو گیا۔ حضرت حسن بن علی کی دست برداری کے بعد خلافت سے دست برداری کی یہ دوسری مثال تھی۔ معاویہ بن یزید کی دست برداری کے بعد اسلامی دنیا میں اقتدار کا بحران شدت اختیار کر گیا۔ بنو امیہ کا اقتدار کمزوری کی آخری حدوں پر تھا، سوائے شام کے کچھ علاقوں کو چھوڑ کر حضرت عبداللہ ابن زبیر کی بیعت کی جا چکی تھی۔

حضرت نعمان بن بشیر اس وقت حمص کے گورنر تھے۔ ابن حزم کے مطابق انھیں اس عہدے پر حضرت عبداللہ ابن زبیر نے مقرر کیا تھا[۴۲]۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، جیسا کہ بعض مورخین نے نشان دہی کی ہے، کہ نعمان کو حمص کا گورنر یزید نے بنایا

تھا۔ حضرت عبداللہ بن زبیر نے اس کی توثیق کردی ہو۔ بہر حال نعمان نے حضرت عبداللہ بن زبیر کے لیے بیعت لینی شروع کی۔ دوسری طرف ایک ڈرامائی تبدیلی کی وجہ سے مؤتمر جابیہ کا انعقاد ہوا اور اہل شام نے مروان بن حکم کو خلیفہ بنادیا۔ اُس سے پہلے ضحاک بن قیس، جو دمشق پر حضرت عبداللہ بن زبیر کی بیعت لے چکا تھا، سے مقابلہ کیا اور انھیں بدترین شکست دی۔ نعمان نے ضحاک بن قیس کو عسکری مدد پہنچائی تھی لہٰذا صورتِ حال کی نزاکت کا اندازہ کرکے حضرت نعمان بن بشیر راتوں رات اپنے خاندان کے ساتھ قصرِ امارت سے نکل گئے، لیکن وہ سخت پریشان تھے کہ رات کی تاریکی میں اپنی بیوی اور بچوں کو لے کر کہاں جائیں، کہ بعض حامیانِ بنوامیہ نے انھیں دیکھ لیا اور قتل کردیا۔

مقتل نعمان بن بشیر:

ابن عبدالبر، مسعودی کے حوالے سے کہتے ہیں کہ نعمان بن بشیر حمص کے والی تھے۔ انھوں نے ضحاک ابن قیس کی مدد کے لیے فوج بھیجی تھی جو دمشق میں عبداللہ ابن زبیر کے لیے بیعت لے رہے تھے اور جن سے مروان بن حکم، مرج راہط میں جنگ آزما ہوا تھا۔ اس جنگ میں زبیریوں کو شکست ہوئی اور ضحاک قتل ہوگئے۔ ایسے میں نعمان بن بشیر (مع اہل وعیال) نکل گئے، وہ سخت حیران تھے کہ کہاں جائیں۔ خالد بن عدی کلابی نے اہل حمص کی ایک جماعت کے ساتھ ان کو جالیا اور قتل کرکے ان کا سر مروان بن حکم کے پاس بھجوادیا۔ یہ ذی الحجہ ۶۴ھ (جولائی ۶۸۴ء) کا واقعہ ہے[۴۳]۔

نعمان کے قاتل کے بارے میں بلاذری کہتے ہیں کہ وہ بنوکلاعی کا ایک فرد تھا جس پر نعمان نے شراب نوشی کے جرم میں حد جاری کی تھی۔ مقتل گاہ سے وہ لوگ نعمان کی بیوی، بیٹے اور مال واسباب کو لے کر واپس حمص آئے۔ بنوکلب آکر نائلہ اور ان کے بیٹے اور ان کے مال واسباب کو لے گئے اور پھر انھیں مدینے بھجوادیا[۴۴]۔

دیوان نعمان بن بشیر:

نعمان بن بشیر کی سیاسی زندگی کے علی الرغم وہ صاحب دیوان شاعر بھی تھے۔ نعمان کے خاندان میں شاعری کئی لوگوں کا ذریعہ اظہار تھی۔ ان کے دادا (سعد بن ثعلبہ)، والد (بشیر بن سعد)، والدہ (عمرہ بنت رواحہ)، چچا (سماک بن سعد)، ماموں (عبداللہ بن رواحہ)، بیٹا (عبداللہ)، بیٹی (حمیدہ بنت نعمان)، پوتے (عبدالخالق بن ابان بن نعمان اور شبیب بن یزید بن نعمان) سب ہی کے اشعار تاریخ میں محفوظ ہیں۔ اس کے علاوہ نعمان کے بھائی ابراہیم بن بشیر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کثرت سے شعر کہنے والے تھے[۴۵]۔

نعمان بن بشیر اموی دور کے شعراء میں شمار کیے جاتے ہیں لیکن اموی دور کے تین نمائندہ شعراء یعنی جریر[۴۶]، فرزدق[۴۷] اور اخطل[۴۸] کی موجودگی میں نعمان بن بشیر سمیت کسی دوسرے شاعر کا چراغ نہ جل سکا۔ ان تینوں شعراء نے شاعری تو اچھی کی، لیکن اپنے اشعار سے معاشرے کی کوئی خدمت نہ کرسکے۔ ان کی فحش گوئی اور ہجویہ شاعری نے لوگوں کو تقسیم کیا،

Scanned with CamScanner

فواحش اور منکرات کی اشاعت کی۔ شاعری ان کا ذریعہ معاش بھی تھا۔ ان میں سے ہر ایک کے پیچھے ایک جماعت تھی جو اپنے شاعر پر فخر و ناز کرتی اور اس کی پرزور حمایت کرتی تھی۔ تقریباً یہی وہ شاعر ہیں جن کے سوا کسی شاعر کے بارے میں لوگ نہ جھگڑتے تھے اور نہ مقابلہ کرتے تھے۔

اموی دور کی شاعری میں جاہلی شاعری کی روایت کی پاسداری کے ساتھ ساتھ دو رجحان زیادہ قوی نظر آتے ہیں۔

۱۔ ایک رجحان غزل کا ہے، یعنی شاعری میں عشق و محبت کا مضمون اس طرح باندھنا کہ پوری نظم میں اور کوئی مضمون بیان نہ ہو۔ حسن و عشق کا بیان جاہلی شعراء کے یہاں بھی تھا۔ وہ اپنے قصائد کا آغاز ہمیشہ تشبیب (یعنی حسن و عشق کے مضامین) سے کرتے تھے، لیکن چند اشعار کے بعد ہی وہ دوسرے موضوعات (مثلاً اپنی اونٹنی یا گھوڑے کا وصف، سفر کی صعوبتوں کا بیان، اپنے محسن کی مدح، فخر و مباہات اور ہجو وغیرہ) کی طرف نکل جاتے جو ان کے نزدیک زیادہ اہم اور قابل توجہ ہوتے۔ صرف عاشقانہ مضامین کو پوری نظم کا موضوع بنانا بلکہ صرف اسی کے لیے نظم کہنا، یہ رجحان اموی عہد کی شاعری میں دیکھا جانے لگا۔

۲۔ دوسرا رجحان سیاسی یا مناسباتی (Occasional) شاعری کا ہے۔ یعنی ایسی شاعری جو سیاسی مقاصد کے لیے ہو اور خاص موقع کی مناسبت سے کی جائے[۴۹]۔ بات یہ ہوئی کہ جب مسلم معاشرے میں سیاسی، مذہبی اور قبائلی دھڑے بندیاں ہونے لگیں تو ہر گروہ کو ایسے شعراء کی ضرورت پیش آئی جو ان کے موقف کو درست ثابت کریں اور دوسروں کو ان پر فوقیت دیں۔ چنانچہ اموی عہد میں ہر گروہ کے اپنے شاعر تھے۔ جن شعراء نے بنوامیہ کی سیاست کی تائید و حمایت کی، ان میں جریر، فرزدق، اخطل اور نصیب بہت نمایاں تھے۔ اسی طرح زبیریوں کا شاعر عبداللہ بن قیس الرقیات تھا (جو بعد میں امویوں کا طرف دار ہو گیا)۔ خوارج کے شعراء میں عمران بن حطان اور طرماح بن حکیم اور علوی شعراء میں کمیت اسدی کا نام معروف ہے۔

جہاں تک حضرت نعمان بن بشیر کا تعلق ہے دوسرے شعراء کی طرح ان کی شاعری میں تنوع نہیں ہے۔ ان کے یہاں صرف قصائد اور وصف ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کی زیادہ تر شاعری مناسباتی تھی۔ انھوں نے ہجو سے اپنی زبان و کلام کو آلودہ نہیں کیا۔ ان کی شاعری میں قرآن اور صاحب قرآن کی مدح، اخلاقی مضامین، قرآنی تعلیمات کو موضوع بنایا گیا ہے۔ ان کی شاعری کے بیشتر نمونے کتاب الاغانی میں موجود ہیں۔ انہوں نے بحر طویل، خفیف، متقارب، ہزج اور بسیط سب میں اشعار کہے ہیں۔ ابن عبدالبر نے الاستیعاب میں ان کے یہ اشعار نقل کیے ہیں:

وانی لأعطی المال من لیس سائلا

و أدرکُ للمولی المعاند بالظلم

Scanned with CamScanner

وانـی متـی مـا یلقنـی صـارمـالـه
فـمـا بیـنـنـا عـنـد الشـدائـد مـن صَـوْم
فلا تعـدد المـولـی شـریکک فی الغنی
و لـکـنّـمـا المـولـی شـریکک فی العُدْم
اذا مَـتّ ذو القـربـی إلیک بـرحـمـه
وغـثّـک، واسـتـغـنـی، فـلـی بـذی رِحـم
ولـکـن ذا الـقـربـی الـذی یستخـفـه
أذاک، و مـن یـرمـی الـعـدو الذی تـرْمـی

شعر نعمان بن بشیر انصاری کے نام سے ان کا دیوان دہلی سے شعبان ۱۳۶۱ھ/ اگست ۱۹۴۲ء میں شائع ہوا، جس کے آغاز میں نعمان بن بشیر کے حالات زندگی درج ہیں، اس کے بعد نعمان بن بشیر کا کلام ہے۔ دیوان کے اختتام پر ''ذیل'' کے تحت ان کے بعض رشتے داروں مثلاً دادا، والد، بھائی اور بیٹی کا کلام بھی شامل کیا گیا ہے۔ اس دیوان کا اردو ترجمہ اورینٹل کالج، لاہور کی ایم۔اے عربی کی طالبہ امت الحکمت نے کیا جو ایم۔اے عربی کی سند کی تکمیل کے لیے کیا گیا تھا۔ یہ ترجمہ انھوں نے ڈاکٹر رانا احسان الٰہی، ریڈر شعبہ عربی، یونی ورسٹی اورینٹل کالج، لاہور کی نگرانی ۱۹۶۳ء میں تحریر کر کے یونی ورسٹی میں جمع کرایا[۵۰]۔

پروفیسر ڈاکٹر رانا محمد نصر اللہ احسان الٰہی (۹ راگست ۱۹۱۹ء-۱۲ رنومبر ۱۹۹۱ء) عربی زبان و ادب کے نامور عالم، محقق، مصنف، ماہر تعلیم اور ماہر آثار قدیمہ تھے۔ پروفیسر مولوی محمد شفیع کے شاگرد تھے۔ شعبہ عربی و اردو، اورینٹل کالج، لاہور کے صدر شعبہ رہے تھے۔ ۱۹۶۱ء-۱۹۷۵ء تک اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے معاون مدیر اعلیٰ تھے۔ عربی فصاحت و بلاغت کے موضوع پر پنجاب یونی ورسٹی سے اور یاقوت حموی کے احوال و آثار پر کیمبرج سے پروفیسر آربری کی نگرانی میں پی ایچ ڈی کی ڈگریاں حاصل کیں[۵۱]۔

ایک صفحے کے تعارف میں امت الحکمت نے بتایا ہے کہ ایم۔اے کے مقالے کے لیے یہ موضوع تجویز کرنے والے ڈاکٹر مولانا محمد شفیع تھے، جنھوں نے شعر نعمان بن بشیر کا عربی سے اردو ترجمہ کرنے کی ہدایت کی۔ یہ دیوان صرف انھی کے ذاتی کتب خانے میں موجود تھا، جس پر امت الحکمت نے کام کیا۔ پروفیسر مولوی محمد شفیع (۶ راگست ۱۸۸۳ء-۱۴ رمارچ ۱۹۶۳ء) عربی، فارسی اور اردو زبان و ادب کے نامور محقق، ماہر تعلیم اور اسکالر تھے۔ ۱۹۳۶ء سے ۱۹۴۲ء تک اورینٹل کالج لاہور کے پرنسپل رہے۔ اس کے بعد ۱۹۵۰ء سے ۱۹۶۳ء یعنی اپنی وفات تک اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے سربراہ رہے۔ ان کی اہم تصنیف مقالات دینی و علمی ہے جو ۱۹۷۰ء میں شائع ہوئی[۵۲]۔ ترجمہ کرنے والی طالبہ

امت الحکمت کے بارے میں تفصیلات دستیاب نہیں ہوسکیں۔

مقالے کا یہ مسودہ ٹائپ شدہ ہے، بلکہ ٹائپ شدہ مسودے کی کاربن کاپی ہے جس پر نصف صدی سے زائد کا عرصہ گزر چکا ہے اور سیاہی جگہ جگہ سے دھندلی ہو چکی ہے۔ مقالے کی ضخامت ۲۵ + ۱۲۷ صفحات ہے۔ اصلی مسودہ تو اورینٹل کالج لاہور کے شعبۂ تحقیق میں ہوگا البتہ یہ کاربن کاپی شعبہ انگریزی، کراچی یونی ورسٹی کے سابق پروفیسر اور صدر شعبہ ڈاکٹر منیر واسطی کو پرانی کتابوں کے کاروباری سے ملی، جس پر راقمہ آج کل مقدمہ، تحشیہ اور تدوین کا کام کر رہی ہے۔ اس کی اشاعت ان شاء اللہ عربی زبان وادب کی خدمت شمار ہوگی۔

حوالے وحواشی:

۱۔ محمد بن سعد بن منیع الزہری (م ۲۳۰ھ/۱۰۳۹ء)، ۱۹۹۶ء، الطبقات الکبری؛ جزو ثالث، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ص ۲۷۴

۲۔ ابی جعفر محمد بن حبیب بغدادی (م ۲۴۵ھ/۸۶۰ء) ۱۹۴۲ء، کتاب المحبر، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدر آباد دکن، ص ۲۷۶؛ ابن حزم الاندلسی (۴۵۶ھ/ ۱۰۶۴ء)، ۲۰۰۷ء، جمہرۃ انساب العرب، دار الکتب العلمیہ، بیروت، لبنان، ص ۳۶۳؛ ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ/جنوری ۱۰۷۱ء) ۲۰۰۲ء، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، دار الاعلام، عمان، اردن، ص ۸۵، رقم ۱۸۶

۳۔ محمد بن سعد بن منیع الزہری، جزو ثالث، ص ۲۷۴؛ ذہبی، امام شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان (م ۷۴۸ھ/۱۳۷۴ء) ۲۰۰۶ء، سیر الاعلام النبلاء، جلد ۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ص ۳۱۴، رقم ۴۸۸؛ ابن عبدالبر، ص ۸۵، رقم ۱۸۶؛ ابن حزم الاندلسی، ص ۳۶۴

۴۔ محمد بن سعد بن منیع الزہری، جزو ثالث، ص ۲۷۴

۵۔ ایضاً؛ جزو ثالث، ص ۲۷۴؛ ابن عبدالبر، ص ۸۵، رقم ۱۸۶؛ ابن حزم الاندلسی، ص ۳۶۴

۶۔ ابن عبدالبر، ص ۸۵، رقم ۱۸۶؛ ابن حزم الاندلسی، ص ۳۶۴۔

۷۔ ایضاً، ص ۸۵، رقم ۱۸۶

۸۔ ابن قتیبہ الدینوری، س ن، کتاب المعارف، قدیمی کتب خانہ، کراچی، ص ۱۲۸

۹۔ ابن عبدالبر، ص ۷۴۴؛ اخرجہ ابن ماجہ: ۳۳۶۸

۱۰۔ محمد بن سعد بن منیع الزہری، جزو ثالث، ص ۲۷۵؛ ابن عبدالبر، ص ۳۰۳، رقم ۱۰۱۴؛ ابن حزم اندلاسی، ص ۳۶۵

۱۱۔ ابن عبدالبر، ص ۳۹۶، رقم ۱۳۶۸

۱۲۔ محمد بن سعد بن منیع الزہری، جزو ثالث، ص ۳۱۰؛ ابن عبدالبر، ص ۳۹۶

۱۳۔ ابن عبدالبر، ص ۳۹۸، رقم ۱۳۶۸ (اخرجہ البخاری: ۱۹۴۸ ومسلم: ۱۱۲۲)

۱۴۔ ایضاً، ص ۳۹۶، رقم ۱۳۶۸

۱۵۔ ایضاً، ص ۳۹۶، رقم ۱۳۶۸

۱۶۔ ندوی، عبدالحلیم، ۱۹۹۱ء، عربی ادب کی تاریخ، جلد ۲، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، ص ۳۵۵

Scanned with CamScanner

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ ابن عبدالبر، ص ۷۲۵، رقم ۲۵۹۶۔ (بلاذری نے انساب الاشراف میں بیان کیا ہے کہ نعمان کا سر ان کی بیٹی ام ابان بنت نعمان بن بشیر کو پہنچایا گیا جو حجاج بن یوسف کی بیوی تھی۔ جب نائلہ نے کہا کہ وہ سر میرے پاس آنا چاہئے کہ میں اس کی زیادہ حق دار ہوں تو نعمان کا سر نائلہ کی گود میں ڈالا گیا؛ دیکھیے: احمد بن یحییٰ بن جابر البلاذری (م ۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء)، انساب الاشراف، جزو سادس، طبع اول، دار الفکر، بیروت، لبنان، ص ۲۸۳؛ بلاذری کا یہ بیان خاصا اجنبی ہے، کسی اور مورخ نے نعمان بن بشیر کی کسی بیٹی کا نام ام ابان نہیں بتایا، لہٰذا یہ روایت نہیں لی جاسکتی۔

۱۹۔ ابی جعفر محمد بن بغدادی، ص ۲۷۶؛ محمد بن سعد بن منیع الزہری؛ ابن اثیر، أسد الغابہ، ص ۳۹۴؛ ابن عبدالبر، ص ۷۲۳، رقم ۲۵۹۶؛ ابن حزم اندلاسی، ص ۳۶۴

۲۰۔ ابن عبدالبر، ص ۷۲۴، رقم ۲۵۹۶؛ ابن اثیر الجزری، ۲۰۰۶ء، اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ، الجزء رابع، دار الکتاب العربی، بیروت، لبنان، ص ۳۹۴، رقم ۵۲۳۹

۲۱۔ ایضاً، ص ۷۲۴، رقم ۲۵۹۶

۲۲۔ الذہبی، جلد ۳، ص ۳۱۴، رقم ۲۸۸

۲۳۔ ابن اثیر الجزری، الجزء رابع، ص ۳۹۴، رقم ۵۲۳۹؛ یہ حدیث ابن جارود نے المنتقی: ۱/ ۲۲۸، ابو عوانہ نے اپنی مسند: ۳/ ۲۵۴، الشافعی نے اپنی مسند: ۷۴، الحمیدی نے اپنی مسند: ۲/ ۱۱-۴۱۰، اور ابن ابی عاصم نے الاحاد و المثانی: ۴/ ۷۵ میں ذکر کی ہے۔

۲۴۔ محمد بن سعد بن منیع الزہری، جز ثالث، ص ۴۱، البلاذری، جلد ۷، ص ۲۲۰

۲۵۔ انصار کے بنو ساعدہ کا ایک گروہ جنت البقیع میں مزاحم ہوا۔ کچھ انصار دار عثمان اور جنت البقیع کے درمیانی راستے میں رکاوٹ ڈالنے کے لیے بیٹھے رہے۔ دیکھیے: نگار سجاد ظہیر، جولائی، دسمبر ۲۰۱۳ء، نائلہ بنت الفرافصہ، مشمولہ: ششماہی 'الایام'، جلد ۴، شمارہ ۲، مسلسل عدد ۸ ص ۱۴۳، ۱۶۰

۲۶۔ نائلہ بنت الفرافصہ کے تفصیلی حالات جاننے کے لیے دیکھیے: نگار سجاد ظہیر، جولائی- دسمبر ۲۰۱۳ء، نائلہ بنت الفرافصہ، مشمولہ: ششماہی 'الایام'، جلد ۴، شمارہ ۲، مسلسل عدد ۸، ص ۱۴۳، ۱۶۰

۲۷۔ یہ خط عقد الفرید میں موجود ہے، اس کا اردو ترجمہ دیکھیے: نگار سجاد ظہیر، جولائی، دسمبر ۲۰۱۳ء، نائلہ بنت الفرافصہ، مشمولہ: ششماہی 'الایام'، جلد ۴، شمارہ ۲ مسلسل عدد ۸، ص ۳، ۱۵۱

۲۸۔ ابن حزم اندلاسی، ص ۲۹۴

۲۹۔ ابی جعفر محمد بن بغدادی، ص ۲۹۴؛ ابن حزم اندلاسی، ص ۳۶۴

۳۰۔ ابن حزم اندلاسی، ص ۳۶۴؛ اس حوالے سے مورخین کے یہاں خاصا اضطراب پایا جاتا ہے کہ نعمان بن بشیر کو کوفہ پر عامل حضرت امیر معاویہ نے مقرر کیا تھا یا یزید نے۔ ہم نے ابن اثیر کی رائے کو اس لیے چھوڑا ہے کہ خود اس کے بیان میں اضطراب ہے۔ دیکھیے: ابن اثیر، جز رابع، ص ۳۹۵، رقم ۵۲۳۹

۳۱۔ خوارج کی مکمل تاریخ کے لیے دیکھیے: ظہیر، نگار سجاد، ۲۰۱۵ء، مسلمانوں میں انتہا پسندی کا آغاز: خوارج ایک مطالعہ، طبع دوم، قرطاس، کراچی

۳۲۔ طبری، تاریخ الامم و الملوک، جلد ۵، ص ۱۶۶

۳۳۔ فارق، خورشید احمد، ۱۹۶۱ء، قرن اول کا ایک مدبر، مکتبہ برہان، دہلی، ۱۹۶۱ء" ۸

۳۴۔ اخبار الطوال، ص۲۴۴

۳۵۔ ابن اثیر (م ۶۳۰ھ/۱۲۳۳ء) ۲۰۱۰ء، الکامل فی التاریخ، جز ثالث، دار الکتاب العربی، بیروت، لبنان، ص۱۳۴

۳۶۔ ابن اثیر، جز ثالث، ص۱۳۵

۳۷۔ ایضاً

۳۸۔ ایضاً، جز ثالث، ص۱۹۰

۳۹۔ ایضاً، جز ثالث، ص۲۰۴

۴۰۔ طبری، تاریخ الامم و الملوک، جلد ۵، ص۴۸۱؛ ابن اثیر، جز ثالث، ص۲۰۴

۴۱۔ واقعہ حرہ کی تفصیلات کے لیے دیکھیے، ظہیر، نگار سجاد، دسمبر ۲۰۱۲ء، مختار ثقفی، طبع دوم، قرطاس، کراچی

۴۲۔ ابن حزم اندلسی، ص۳۶۴

۴۳۔ ابن عبد البر، ص۷۲۵، رقم ۲۵۹۶

۴۴۔ البلاذری، احمد بن یحییٰ بن جابر، ص۲۸۳

۴۵۔ ابن حزم اندلسی، ص۳۶۴

۴۶۔ جریر (م ۱۱۰ھ/۷۲۸ء)، ابو حزرہ جریر بن عطیہ کا تعلق بنو تمیم کی شاخ بنو کلیب بن یربوع سے تھا۔ وہ یمامہ کے علاقے میں پیدا ہوا اور صحرائی ماحول میں نشو و نما پائی جس کے اثر سے اس کے اندر زبان و بیان کی فصاحت پیدا ہوئی۔ جس وقت اس نے بصرہ میں اقامت کا فیصلہ کیا وہ بطور شاعر اپنے قبیلے میں مشہور ہو چکا تھا۔ بصرہ میں سوق مربد میں آنے جانے لگا اور فرزدق سے ہجو گوئی کا مقابلہ کرنے لگا۔ رفتہ رفتہ جریر حجاج بن یوسف کی نظروں میں آ گیا جس نے اس کی سرپرستی کی اور حجاج کی مدح میں جریر نے متعدد نظمیں کہیں۔ بعد میں اسے عبد الملک کے پاس دمشق بھیج دیا۔ یوں وہ اموی خلفاء کی سرپرستی حاصل کرنے میں کامیاب رہا۔

۴۷۔ فرزدق (م ۱۱۰ھ/۷۲۷ء)، اموی دور کے تین اکابر شعرا میں فخر کے موضوع پر فرزدق سب سے بڑا شاعر سمجھا جاتا ہے۔ اس کا نام ہمام، کنیت ابو فراس اور تعلق بنو تمیم کی شاخ بنو دارم سے تھا۔ وہ ۶۴۰ء میں حضرت عمر کے دور خلافت میں بصرہ میں پیدا ہوا۔ تاسیس بصرہ کے دن سے ہی اس میں اس کے آباء و اجداد اور قبیلے کے فصیح اور بادیہ عرب کی خالص زبان بولنے والے لوگ بس گئے تھے۔ اس کا دادا صعصعہ عرب کا بڑا نامور آدمی ہو گزرا تھا اور "محی الموؤدات" (زندہ دفن کی جانے والی بچیوں کو زندگی دینے والا) کے لقب سے مشہور تھا، کیونکہ عرب جاہلیہ میں کوئی عرب اپنی نومولود بچی کو زندہ درگور کرنے کا ارادہ کرتا تو صعصعہ اس بچی کو خرید کر اس کی پرورش کرتا تھا۔ فرزدق کا باپ غالب بھی بڑا معزز سردار تھا۔ فرزدق اپنے خاندان کے اس اونچے رتبے کی وجہ سے اپنی شاعری میں فخر کا اظہار کرتا تھا اور اس میدان میں اس نے اپنے زمانے کے سب شعراء پر فوقیت حاصل کر لی۔ فرزدق کا اصل جوہر شاعری میں اس وقت چمکا جب اس کی اس کے معاصر شاعر جریر کے ساتھ ہجو گوئی کا سلسلہ شروع ہوا۔

۴۸۔ اخطل (م ۹۵ھ/۷۱۴ء)، بنو امیہ کا شاعر تھا، نام غیاث بن غوث، کنیت ابو مالک اور لقب اخطل تھا۔ عرب قبیلہ بنو تغلب کے نصرانی خاندان سے تعلق تھا۔ وہ الجزیرہ میں اپنے قبیلے میں پلا بڑھا۔ کم عمری میں اس کی ماں وفات پا گئی، سوتیلی ماں کی بدسلوکی کے نتیجے میں وہ ایک زبان دراز، بد طینت اور شرابی بن کر بڑا ہوا۔ لڑکپن میں ہی شعر کہنے لگا۔ اموی دربار تک اس کی رسائی یزید بن معاویہ کی وجہ سے ہوئی۔ یزید کے بعد آنے والے اموی حکمرانوں نے بھی اس کی سرپرستی کی۔ خصوصاً عبد الملک بن مروان نے اخطل کو قبیلہ مضر اور اس کے شاعروں کے خلاف استعمال کیا کیونکہ وہ آل زبیر کی طرف ہو گئے تھے۔ اخطل نے عبد الملک کی مدح میں بہترین قصائد کہے، جس

Scanned with CamScanner

کے نتیجے میں عبدالملک کی طرف سے اسے "شاعر الخلیفہ" کا خطاب ملا۔

۴۹۔ محمد کاظم، ۲۰۰۴ء، عربی ادب کی تاریخ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ص ۱۱۱

۵۰۔ دیوان نعمان بن بشیر، غیر مطبوعہ اردو ترجمہ از امت الکلت، مخزونہ نگار سجاد ظہیر، ص ۹۸

۵۱۔ ڈاکٹر رانا محمد نصر اللہ احسان الٰہی کے علمی کاموں میں سے چند یہ ہیں، جمہرۃ الانساب، جواہر السیوف، کتاب الحروف اور کتاب الصیدلیہ کی ترتیب اور تدوین۔ ابن الہیثم کی کتاب المرایا المحرقہ کا انگریزی ترجمہ، اس کے علاوہ حرز العنایات اور کتاب ازمنہ والامکنہ کے انگریزی تراجم شامل ہیں۔ آپ لاہور میں دفن ہیں؛ ڈاکٹر محمد منیر احمد سلیچ، وفیات اہل قلم، اکادمی ادبیات پاکستان، ۲۰۰۸ء، ص ۳۵

۵۲۔ پروفیسر مولوی محمد شفیع کی ولادت قصور میں ہوئی جبکہ ان کا انتقال لاہور میں ہوا اور لاہور میں ہی دفن ہوئے۔ ان کی علمی خدمات کے اعتراف میں انہیں نشان سپاس (۱۹۵۵ء) اور ستارہ پاکستان (۱۹۵۹ء) کے علاوہ یہ پروفیسر ایمریطس بھی رہے؛ ڈاکٹر محمد منیر احمد سلیچ، ۲۰۰۸ء، وفیات اہل قلم، اکادمی ادبیات پاکستان، ص ۴۰۴

Scanned with CamScanner

تتمہ فتحیہ عبریہ: عہد اورنگ زیب کے بنگال کا ایک اہم تاریخی ماخذ

عطا خورشید

اورنگ زیب عالمگیر (۱۰۶۸-۱۱۱۸ھ) نے پانچویں سال جلوس (۱۰۷۳ھ) میں آسام اور کوچ بہار پر فوج کشی کے لیے بنگال کے گورنر میر محمد سعید اردستانی مخاطب بہ خانخاناں معروف بہ میر جملہ کی سرکردگی میں ایک فوج بھیجی۔ اس فوج میں وقائع نویس کی حیثیت سے شہاب الدین احمد طالش شامل تھے جنھوں نے اس جنگ کے تمام واقعات کو تفصیل کے ساتھ تحریر کیا اور اس کا نام فتحیہ عبریہ رکھا۔ میر جملہ کی وفات اس جنگ کے دوران خضر پور میں ۲ر رمضان ۱۰۷۳ھ کو ہوئی۔ طالش کی یہ تصنیف میر جملہ کی وفات پر آ کر ختم ہو جاتی ہے۔ یہ کتاب ایک 'مقدمہ' اور دو 'مقالات' پر مشتمل ہے۔

مقدمہ: در بیان آشام و سبب توجہ اعلام ظفر فرجام بہ تسخیر کوچ بہار

مقالہ اول: در ذکر توجہ نواب مستغنی الالقاب باستیصال بیم نرائن راجہ کوچ بہار و فتح آں سرزمین بتائید آفریدگار۔

مقالہ دوم: در ذکر نہضت موکب ظفر انجام بجانب آشام و فتح آں ملک بعون ملک علام۔

مقدمے میں کوچ بہار اور آسام کی طرف فوج کے روانہ ہونے کے عوامل کا ذکر کیا گیا ہے۔ پہلے مقالے میں میر جملہ کی کوچ بہار کو روانگی، وہاں کے راجہ بیم نرائن کی شکست اور میر جملہ کی فتح کا ذکر کیا گیا ہے نیز اس ضمن میں کوچ بہار کی جغرافیائی خصوصیات، جن کے ذیل میں وہاں کی آب و ہوا، پھل پھول، معاشرت، رسم و رواج اور رہن سہن وغیرہ بیان کیے گئے ہیں۔ دوسرے مقالے میں آسام کی طرف کوچ کرنے کا ذکر ہے۔ اس ذیل میں آسام کے جغرافیائی حالات تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔ نیز وہاں کی لڑائیاں اور لڑائیوں میں پیش آنے والے مسائل کا ذکر کیا گیا ہے۔

میر جملہ کی سرکردگی میں دونوں علاقے (کوچ بہار اور آسام) فتح کر لیے گئے تھے لیکن میر جملہ کو آسام کی آب و ہوا راس نہیں آئی اور وہ ۲ر رمضان ۱۰۷۳ھ/ ۳۱ر مارچ ۱۶۶۳ء کو انتقال کر گئے۔ طالش نے میر جملہ کے انتقال کے دو روز بعد یعنی ۴ر رمضان ۱۰۷۳ھ سے یہ تاریخ یعنی فتحیہ عبریہ لکھنی شروع کی اور تقریباً ڈیڑھ ماہ میں ۲۰ر شوال ۱۰۷۳ھ کو اسے مکمل کر لیا۔

فتحیہ عبریہ کے قلمی نسخے ہندوستان اور بیرون ہندوستان کے بیش تر کتب خانوں میں ملتے ہیں مثلاً خدا بخش لائبریری، پٹنہ میں اس کے تین نسخے ہیں جن میں ایک نسخہ مصنف کے پوتے منشی اعتصام الدین (مصنف شگرف نامہ) کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے[1]۔ ایک نسخہ ذاکر حسین لائبریری، جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ہے[2]۔ ایک نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ

Scanned with CamScanner

میں ہے[3]۔ ایک نسخہ نیشنل آرکائیوز آف انڈیا کی لائبریری (فورٹ ولیم کالج کلیکشن) میں ہے[4]۔

ہندوستان سے باہر کے کتب خانوں میں درج ذیل نسخے ہیں:

انڈیا آفس لائبریری: یہاں تین نسخے ہیں۔ تینوں بلا تاریخ ہیں[5]۔

برٹش میوزیم: یہاں دو نسخے ہیں۔ پہلا نسخہ ۱۱۵۰ھ کا کتابت شدہ ہے جب کہ دوسرا نسخہ ۱۱۸۹ھ کا کتابت شدہ ہے[6]۔

بوڈلین لائبریری: یہاں بھی دو نسخے ہیں۔ پہلا نسخہ ۱۰۹۳ھ کا ہے جب کہ دوسرا نسخہ بلا تاریخ ہے[7]۔

فتحیہ عبریہ کا اردو ترجمہ میر بہادر علی حسینی نے تاریخ آشام کے عنوان سے ۱۸۰۵ء میں فورٹ ولیم کالج کی طرف سے کیا تھا۔ اس ترجمے کے دو قلمی نسخوں کا پتا چلتا ہے۔ پہلا نسخہ جو مصنف/مترجم کے دست خاص کا لکھا ہوا ہے، ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ میں موجود ہے۔ دوسرا نسخہ جو اصل نسخے سے نقل کیا گیا، ببلیوتک ناسیونال (Bibliotheque Nationale) پیرس میں موجود ہے۔ مشہور مستشرق گارسیں دتاسی نے ایشیاٹک سوسائٹی سے اس کی نقل منگوائی اور اپنے شاگرد تیودور پاوی (Theodore Pavie) سے اس کتاب کا فرانسیسی میں ترجمہ کروایا جو پیرس سے ۱۸۴۵ء میں شائع ہوا۔

فتحیہ عبریہ کا فارسی متن ۱۲۶۰ھ میں مطبع آفتاب عالم تاب، کلکتہ سے شائع ہوا جو ۱۶۹ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کا ایک انگریزی ترجمہ سر جادو ناتھ سرکار نے کیا تھا جس کا مسودہ ان کے کلیکشن (نیشنل لائبریری، کلکتہ) میں موجود ہے[8]۔ اس کا ایک انگریزی ترجمہ ڈاکٹر مظہر آصف (ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبۂ فارسی، گوہاٹی یونی ورسٹی) نے کیا جو تاریخ آشام (Tarikh-e-Aasham) کے عنوان سے گوہاٹی (بھارت) سے ۲۰۰۹ء میں شائع ہوا۔

علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کی مولانا آزاد لائبریری کے عبدالسلام کلیکشن میں فتحیہ عبریہ کا ایک ایسا نسخہ ہے (نمبر ۳۷/۷۷) جس میں میر جملہ کے انتقال (جس پر تمام نسخے منتہی ہوتے ہیں) کے بعد کے واقعات درج ہیں۔ کاتب نے اس حصے کو "تتمہ" لکھا ہے۔ اصل متن کا خاتمہ حسب روایت ایک ترقیمے پر ختم ہوتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کاتب نے مصنف کے اصل نسخے سے اس کی نقل کی ہے۔ ترقیمے کی عبارت درج ذیل ہے:

"نقل از کتاب نوشتہ ولی بن محمد الملقب [بہ] شہاب الدین طالش غفرلہ بالنبی وآلہ۔

اتمام تحریر نہم ذی الحجہ سنہ ۱۱۴۷ ہجری من مقام دہلی مطابق سنہ ۱۷ احمد شاہی روز سہ شنبہ۔

اس نسخے کا مقابلہ بھی کسی دیگر نسخے سے کیا گیا ہے جیسا کہ ترقیمے کے بعد حاشیے پر لکھی ذیل کی عبارت سے پتا چلتا ہے:

بتاریخ بست و پنجم جمادی الاولی ۱۱۵۳ ہجری مطابق ۲۳ محمد شاہی مقابلہ شد۔

ترقیمہ ق ۹۵ب پر ہے۔ ۹۶الف سے تتمہ احوال آشام و امرایان کا عنوان قائم کر کے میر جملہ کی وفات (۲ر رمضان ۱۰۷۳ھ) کے بعد کے واقعات نقل کیے گئے ہیں۔ اس حصے میں، بنگال میں شایستہ خان کی نامزدگی سے لے

Scanned with CamScanner

کر چانگام کی فتح (۱۰۷۶ھ) تک کا ذکر مصنف نے کیا ہے۔ اصل متن شروع کرنے سے قبل سرخ روشنائی سے کاتب نے اپنی طرف سے درج ذیل چار سطریں تحریر کی ہیں:

مؤلف بعد تحریر واقعہ نواب مغفرت مآب مجملی از حقیقت آن ملک واحوال ناظمان آن دیار کہ بعد از ان بضبط ونسق آن پرداختہ اند مرقوم وور نسخہ منقول عنہ ناقص ماندہ و بخاتمہ نرسیدہ معلوم نیست کہ کاتب از تحریر تتمہ دست برداشتہ یا مؤلف ہمین قدر نگاشتہ والعلم عند اللہ الحکیم العلیم۔

نسخے کا خط نستعلیق مائل بہ شکست ہے۔ حفاظت کی خاطر ہر ورق پر ایک طرف سے بٹر پیپر چسپاں کر دیا گیا ہے جس کے نتیجے میں ہر ورق کا ایک صفحہ ناقابل قرأت ہے۔ پڑھنے میں خاصی دشواری ہوتی ہے۔ مصنف نے کہیں بھی میر جملہ اور شایستہ خان کا نام نہیں لکھا ہے ان کی جگہ القابات لکھے ہیں۔ میر جملہ کے لیے ''نواب مستغنی القاب''، ''غفران پناہ''، ''غفران مآب'' اور شایستہ خان کے لیے ''نواب معلّی القاب''، ''نواب ولی نعمت'' کے القاب استعمال کیے ہیں۔

تتمے کے آخر میں بھی ایک مختصر ترقیمہ ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ یہ تتمہ فتحیہ عبریہ کے اصل متن کی نقل سے تقریباً چھے سال بعد نقل کیا گیا۔ ''تحریر اتمام این اوراق ببجد ہم شوال ۱۰۷۵ھ متمقام دار الخلافہ شاہجہان آباد''

نسخے میں جا بجا متن کے ثقیل الفاظ کے معنی بھی حاشیے پر لکھے گئے ہیں۔ بعض جگہ لغت کا بھی حوالہ دیا گیا ہے۔ اصل لفظ سرخ روشنائی سے اور معنی سیاہ روشنائی سے لکھا گیا ہے مثلاً ذبول [بمعنی] پژمردہ و بوسیدہ (ق ۱۰۱/الف)؛ مولع [بمعنی] حارص منتخب اللغات رشیدی (ق ۱۰۱/الف)؛ ہنگ بالفتح زیرک وہوشیار (ق ۱۰۲/الف)؛ متتابع [بمعنی] متواتر (ق ۱۰۳/الف) وغیرہ۔ لفظ و معنی کا یہ اہتمام صرف تتمے میں ہی نہیں بلکہ فتحیہ عبریہ کے اصل متن میں بھی ہے۔

تتمہ فتحیہ عبریہ کا ایک نسخہ بوڈلین لائبریری میں بھی ہے۔ فہرست ساز سخاؤ اور ایتھے (Sachau,Ethe) نے اسے مصنف کا نسخہ قرار دیا ہے لیکن اپنے دعوے کی صداقت کے لیے کوئی دلیل نہیں دی ہے[9]۔ نسخے کے اندرونی کوائف بھی اس دعوے کو تسلیم کرنے میں مانع ہیں۔ سر جادو ناتھ سرکار نے بھی اسے مصنف کا نسخہ ماننے سے انکار کیا ہے اور اپنے دعوے کے ثبوت میں چند مثالیں بھی دی ہیں مثلاً ق ۱۱۷/الف پر دو سطریں پچھلے صفحے کی دوہرا دی گئی ہیں۔ دو جگہوں پر (ق ۱۴۹/ب اور ۱۷۵/ب) ''بتاریخ'' لکھ کر کاتب آگے بڑھ گیا، تاریخ نہیں لکھی۔ دو جگہوں پر سنہ غلط لکھا ہے (۱۰۶/الف اور ۱۶۷/الف) (۱۰۶/الف پر ''سنہ اربع وسبعین والف'' لکھا ہے جب کہ اسے ''ثلث وسبعین والف'' ہونا چاہیے) یہ ساری باتیں اس بات کی تائید کرتی ہیں کہ یہ مصنف کا نسخہ نہیں ہے۔ ان سب کے علاوہ بیش تر جگہوں پر املا کی غلطیاں ہیں جو قطعی طور پر مصنف کی نہیں ہو سکتیں جب کہ مصنف خود ایک وقائع نویس ہے[10]۔

اضافہ شدہ نسخہ یعنی تتمے کی عبارت یکلخت ختم ہو گئی ہے۔ مصنف نے چانگام کی فتح کے ذکر کے بعد یہ لکھا ہے کہ ''اس

Scanned with CamScanner

سے قبل باشندگان بنگال کے احوال مختصراً بیان ہوئے۔ اب تفصیل سے انھیں بیان کیا جاتا ہے، تا کہ یہ حکایت سننے کے بعد تمام مخلوق پر اس ولی نعمت (نواب عالی شایستہ خان) کا شکر پوری طرح واجب و لازم ہو جائے۔" اس عبارت کے بعد اس بات کی توقع کی جا سکتی تھی کہ باشندگان بنگال کے احوال تفصیل سے بیان کیے جائیں گے لیکن ایک صفحے کے بعد ہی عبارت نامکمل چھوڑ دی گئی۔ غالباً مصنف کو کسی سبب مہلت نہیں ملی یا وہ وفات پا گیا اور عبارت ادھوری رہ گئی۔ مصنف کے سنہ وفات کا بھی علم نہیں ہے۔ فتح چاٹگام (شعبان ۱۰۷۶ھ/ جنوری ۱۶۶۶ء) تک کا ذکر اس نے کیا ہے جس سے یہ تو ثابت ہے کہ وہ اس فتح تک باحیات تھا۔

سر جادو ناتھ سرکار نے بوڈلین لائبریری میں موجود فتحیہ عبریہ کے اضافہ شدہ حصے (تتمہ) کا انگریزی میں ایک ملخص ترجمہ کیا جو Shaista Khan in Bengal کے عنوان سے Journal of the Asiatic Society of Bengal کے جون ۱۹۰۶ء کے شمارے میں (pp 257-67) شائع ہوا۔ آج تک اس اضافہ شدہ حصے یعنی فتحیہ عبریہ کے تتمے کا کسی بھی زبان میں مکمل ترجمہ شائع نہیں ہوا ہے۔ راقم السطور نے اس حصے کا مکمل اردو ترجمہ کیا ہے جو مولانا آزاد لائبریری کے نسخے پر مبنی ہے۔ ترجمے میں بوڈلین لائبریری کے نسخے سے بھی مدد لی گئی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں فتحیہ عبریہ کے اضافہ شدہ حصے کا مکمل اردو ترجمہ:

تتمہ فتحیہ عبریہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اس سے قبل تحریر ہوا کہ غفران پناہ خانخاناں [میر محمد سعید اردستانی المعروف بہ میر جملہ] نے جہانگیر نگر کی مہم سر کرنے کے لیے کوچ بہار و آسام کی جانب کوچ کرتے وقت احتشام خاں کا تقرر کیا تھا۔ اسی بنا پر وہ اب بھی صلاح کاروں کے مشورے سے حکومت میں مطلق العنان ہو گیا تھا۔ ہر سر میں سودا سما گیا تھا اور ہر دل میں تمنا جاگ گئی تھی۔ دلیر خاں جو کہ اعتبار و منصب میں احتشام خاں پر فوقیت رکھتا تھا وہ باطن میں اس امر (یعنی احتشام خاں کی مطلق العنانیت) پر راضی نہیں تھا لیکن ظاہر میں جمہور کی مخالفت نہیں کر سکتا تھا۔

ماہ رمضان [۱۰۷۳ھ] کے آخر میں میرک سلطان جو کہ محمد مومن کے انتقال کے بعد اس صوبے کی واقعہ نویسی اور داروغگی اور کمک کے لوگوں کے تصحیحہ پر مامور ہوئے تھے، وہ پہنچے اور عید کے روز ایک قصبہ خضر پور میں تین جگہ خطبہ پڑھا گیا۔ احتشام خاں ایک جماعت کے ساتھ اپنے گھر کے بغل کی مسجد میں وارد ہوئے، دلیر خاں اپنے گھر کے پاس اس کام کے لوازمات میں مصروف ہوئے، اور منور خاں زمین دار نے اپنے مکان کے آس پاس کی جگہ کو عید گاہ بنا دیا۔ اور ہر ایک نے انا ولا غیری (میرے سوا کوئی نہیں) کا نقل بجوا دیا۔ جب خان غفران مآب [میر جملہ] کے انتقال کی خبر دربار سلطنت و اجلال کے باریافتگان کی خدمت میں پہنچی تو واجب الاتباع حکم صادر ہوا کہ احتشام خاں، خزانہ صوبہ بنگال اور ہاتھی اور خان مرحوم کے متعلقین اور مال، درگاہ عرش اشتباہ میں لے کر حاضر ہو۔ اور داؤد خاں (صوبہ دار) صوبہ بہار، صاحب اقتدار صوبہ داری آمد تک صوبہ بہار سے بنگال جا کر اس صوبے کی خبر گیری کرے اور داؤد خاں کی آمد تک دلیر خاں اس کی حفاظت کرے اس کے

Scanned with CamScanner

بعد وہ بھی حضور پر نور کی خدمت میں حاضر ہو۔ لہٰذا احتشام خاں حکومت سے دل برداشتہ ہو کر خزانہ مع دیگر اشیاء اور خان مرحوم کے خاندان کی مستورات اور میر عبداللہ نبیرۂ خانخاناں کے ہمراہ روانہ ہوا اور خانخاناں کی نعش کو بھی، جو سپرد خاک کر دی گئی تھی، نکلوا کر اپنے ساتھ لے گیا۔ دلیر خاں اس صوبے کی مہمات کے انتظامات میں مشغول ہوا۔ صوبۂ بنگال کی صوبے داری کی تمنا کا جو تخم ہمیشہ اس کی زمین دل میں پرورش پاتا رہا تھا وہ حکومت مستعار ملنے کے بعد مزید تناور ہو گیا۔

خانخاناں چوں کہ ملا مصطفیٰ قاضی جہانگیر کے بارے میں خوش گمان نہیں تھا اور قاضی کو رشوت خور اور میر عدل کو مفت خور سمجھتا تھا اور جار اللہ زمخشری کے اس قول کا معترف تھا:

قضـاة زمـانـنـا صـاروا لصـوصـاً
عـمـومـاً فـی البـرتـة لا خـصـوصـاً
ولـو عـنـد التحیـه صـافـحـونـا
لسـلـوعـن خـو تـمـنـا فـصـوصـاً

[ترجمہ: ہمارے زمانے کے قاضی حضرات خواص ہی نہیں عوام میں بھی چور مشہور ہیں اگر وہ سلام کے وقت ہم سے مصافحہ کریں تو ہماری انگوٹھیوں سے نگینے چرا لیں]

اور قاضی کو شہر بدر کر کے بذات خود شرعی معاملات اور تنازعات کا فیصلہ کرتا تھا اور اس کے سامنے جو کچھ بھی حق ظاہر ہوتا کسی تاخیر یا لاگ لپیٹ کے بغیر فیصلہ صادر کرتا۔ اسی بنا پر اس نے کسی کو مذکورہ خدمت کے لیے متعین نہیں کیا تھا اور آسام جاتے وقت یہ مقرر کیا تھا کہ اگر جہانگیر نگر میں کوئی قضیہ از روئے شریعت مطہرہ فیصلہ کروانا چاہیں تو شیخ اعظم کی جانب رجوع کریں۔ لیکن شیخ مذکور کسی کاغذ پر مہر نہیں لگاتے تھے اور خود کو قاضی جانتے تھے نہ مانتے تھے۔ دلیر خاں نے شیخ مذکور کو قاضی، ملا محمد علی کو میر عدل اور ملا مصطفیٰ کو مفتی بنا دیا۔ اور جہاں مطاع (بادشاہ) کا حکم صادر ہوا کہ محمود بیگ کے تغیر و تبادلے کی بنا پر میرک سلطان صوبۂ بنگال کی بخشی گری کی خدمت انجام دے اور محمود بیگ خانخاناں مرحوم کے متعلقین کے ہمراہ بارگاہ سلطنت میں جلد از جلد حاضر ہو۔ اسی بنا پر محمود بیگ حضور پر نور (خانخاناں) کے سامان سفر اور میرک سلطان مذکورہ خدمت کی بجا آوری میں مشغول ہوئے۔ اور عین برسات اور طغیانی آب کی حالت میں ۵ ربیع الاول ۱۰۷۴ھ کو داؤد خاں نے، جو اس وقت کشتی پر سوار تھا، خضر پور میں جگہ کی کمی اور پانی کی زیادتی کی وجہ سے نواحیٔ جہانگیر نگر پہنچ کر مقیم ہونا چاہا تو میرک سلطان نے از راہ فطری خیر خواہی کہا کہ جہانگیر نگر کے بجائے خضر پور میں قیام بہتر ہوگا کیوں کہ خانخاناں نے باریافتگان دربار، سجدہ گاہ سلاطین کے ذہن نشین کروا دیا تھا کہ حکام سابق خضر پور میں قیام نہ کرنے کی وجہ سے گروہ مگہ کی معلومات حاصل نہ کر سکے۔ داؤد خاں نے ناصح مشفق کی بات مان کر خضر پور میں قیام کیا۔ خضر پور کا جائے وقوع دریائے برہمپتر کے بالائی کنارے پر دریا کی کم چوڑائی والی جگہ پر تھا اور موسم برسات میں گھروں کی زمینوں کے سوا کوئی جگہ دکھائی نہیں دیتی تھی اور جنت مکانی نورالدین محمد جہانگیر بادشاہ کے زمانے میں اسی نالہ کے راستے جو برہمپتر سے الگ ہو کر خضر پور کے سامنے سے گزر کر نالۂ جہانگیر نگر میں جا کر ملتا ہے، مگہ کے ڈاکوؤں نے جہانگیر نگر آ کر تباہی و غارت گری مچائی تھی اور بہت سے لوگوں کو قید کر کے لے گئے تھے لہٰذا حکام بنگال موسم برسات گزرنے کے بعد موسم سرما میں جو کہ مقہورین کے آنے کا موسم ہے تیزی سے ایک فوج کے ساتھ خضر پور پہنچ کر اقامت گزیں ہوئے۔ موسم سرما کے اخیر میں نالہ خشک ہو گیا اور دریائے برہمپتر میں مقہورین کی گزرگاہ پر بھی اکثر جگہ گھاٹ بن گئے اور ادھر ان کا جہانگیر نگر آنے کا راستہ بند ہو گیا اور اب ان کی جہانگیر نگر آمد جاترا پور اور کرم پور پر منحصر ہو گئی مقہورین مگہ کی آمد کا اصل مقصد لوگوں کو لے جا کر قیدی بنانا تھا اور یہ مقصد جہانگیر نگر کے اطراف اور دیگر پرگنوں میں بآسانی حاصل ہو رہا تھا اس لیے وہ جہانگیر آنے کا زیادہ اہتمام نہیں کرتے تھے۔ بہر حال دلیر خاں ۱۰ ربیع الاول کو درگاہ عالم پناہ میں روانہ ہوئے اور ابن حسین داروغہ بحری بیڑہ نے بیڑے کی

Scanned with CamScanner

حالتِ زار کو دیکھ کر جب یہ جان لیا کہ اس کا انتظام ان حکام کے بس سے باہر ہے اور صوبے دار صاحب اقتدار کے پہنچنے تک بحری بیڑہ یکبارگی ہاتھ سے نکل جائے گا اور وہ خود (ابن حسین داروغہ) بازپرس کی لپیٹ میں آجائے گا تو اس نے حقیقت بادشاہ کے گوش گزار کر دی اور خود بادشاہ سے ملاقات کی درخواست کی اور جب اس درخواست کی شرف قبولیت کا فرمان موصول ہوا تو ابن حسین نے برق و بادی تیزی دکھا کر اپنی ذات کو غرقابِ بدنامی سے بچا کر ساحل نجات پر لے آیا۔ اور ابھی محمود بیگ کچھ موانع کی وجہ سے جہانگیر نگر میں ہی ٹھہرا ہوا تھا کہ میر مرتضیٰ کے تبادلے سے توپ خانہ کی خدمت محمود بیگ کے سپرد ہونے کا حکم آن پہنچا۔ لہٰذا محمود بیگ واپس آ کر مذکورہ خدمت پر مامور ہوا اور میر مرتضیٰ عازم دربار معلی و مقدس ہوا:

نخواہد این چمن از سرو ولالہ خالی ماند
یکے ہمی رودو دیگرے ہمی آید

[یہ چمن سرو لالہ سے خالی نہیں رہے گا ایک جائے گا تو دوسرا آجائے گا]

میر مرتضیٰ جس نے آسام کی مہم میں بہت اچھی خدمات انجام دی تھیں اور بہت سی مراعات اور نوازشات کے مستحق قرار پائے تھے۔ ان کی معزولی کا سبب یہ ہوا کہ دربار معلی کے حاضرین ایسے وقت میں جب کہ صوبہ مستقل صوبے دار سے خالی تھا ملک مکبہ میں شہزادہ شجاع کی موجودگی درست نہیں سمجھتے تھے اور بنگال میں اس کی شجاعت و بہادری کو احتیاط سے پرے گردانتے تھے۔ اور بلاد و عباد کے منتظمین اور عالم کون و فساد پر پکڑ رکھنے والوں پر یہ حال مخفی نہیں ہوگا کہ ایسے وقت جب کہ صوبہ مستقل صوبے دار سے خالی تھا اور ملک عارضی حکام سے پُر تھا تو جو آرزوئیں اور تمنائیں خانخاناں مرحوم کے رعب و دبدبے کی وجہ سے دریچۂ دل سے باہر نہیں آسکتی تھیں وہ منصۂ شہود پر آگئیں اور حکام نے کشادہ پیشانی کے ساتھ بوالہوسوں کی ہوس میں کوئی تنگی نہیں چھوڑی۔ لہٰذا ہر شخص اپنی تمنائیں لے کر حاضر ہوا۔ منتظمین اعلیٰ اسے اپنی نیک نامی پر محمول کرتے ہوئے دریا سے پانی بخش دیتے (یعنی آرزو پوری کر دیتے) اور اہل غرض اسے مفت تصور کرتے۔ جس شخص کے پاس وسیلہ تھا وہ اضافۂ منصب و خدمت کے حصول میں مصروف رہا اور راقم الحروف کی مانند جس نے حروف التجا کسی کے سامنے نہیں رکھا اور اپنی عالی ہمتی کی وجہ سے بے بصیرت نو دولتیے حکام کے سامنے سر نہیں جھکایا وہ گم نامی کے غار میں چلا گیا۔ اور الحمدللہ کہ حسن اتفاق سے صرف ایک شخص یعنی راقم الحروف ہی کی قسمت میں ناکامی منحصر تھی۔ رباعی:

اوہم گلہ جو نشد نکوشد کہ نشد
لب بیہدہ گونشد نکوشد کہ نہ شد
منت کش چرخ میشدی آخر کار
کارتو نکو نہ شد نکوشد کہ نہ شد

[اس نے گلہ نہیں کیا اچھا ہوا کہ نہیں ہوا۔ اس نے بے ہودہ باتیں نہیں کیں اچھا ہوا کہ نہیں ہوا۔ تو آسمان کا احسان مند آخر کار ہو گیا۔ تمہارا کام اچھا نہیں ہوا، اچھا ہوا کہ نہیں ہوا]

جو زمین دار برطرف کر دیے گئے تھے، بحال ہو گئے اور اکثر جنھوں نے دس بیس کا اضافہ قبول کر لیا تھا اصلی حالت پر لوٹ آئے۔ یاران ستم ظریف ان ایام کو ایام فطرت نام دیتے تھے حق یہ ہے کہ حالات میں عجیب طرح کا انقلاب و اختلال رونما ہو گیا۔ بہر حال ہر قبض و بسط اور ہر تنگی کشادگی رکھتی ہے۔

چنیں است رسم سرائی سپنج
گہے شادمانی بود گاہ رنج

Scanned with CamScanner

[دنیا کی رسم یہی ہے کبھی خوشی اور کبھی غم ہوتا ہے]

جب مقہورین ملکبہ اور ڈاکوؤں کی مزاحمت کا وقت قریب آیا تو داؤد خاں نے گروہ مقہورین کو دفع کرنے کے لیے بحری بیڑہ بھیجنا چاہا۔ مقہورین کے تسلط و غلبہ، بحری بیڑے کی بے سروسامانی اور اس صوبے کے سپاہیوں اور رعایا کے دلوں میں ان (مقہورین) کے خوف و دہشت کی وجہ سے داؤد خاں جسے بھی بحری بیڑے کی سرداری سونپتا وہ انکار کر دیتا لیکن فرہاد خاں، منور خاں زمین دار کے ساتھ اس کام پر اس شرط پر راضی ہوا کہ وہ بیس دنوں بعد واپس آجائے گا اور کوئی دوسرا اس کی جگہ لے گا۔ فرہاد خاں، داؤد خاں کے مشورے سے کادیہ میں، جو کہ مقہورین کے جہانگیر نگر آنے کے راستے میں پڑتا ہے، قیام کیا۔ اور مقہورین نے بھوسنہ، جو کہ کادیہ سے ۵۔۶ روز کی مسافت پر ہے، آ کر غارت گری اور قید و بند کا سلسلہ شروع کر دیا۔ داؤد خاں نے فرہاد خاں کو مقہورین کے مقابلے کے لیے لکھا۔ جب تک فرہاد خاں وہاں پہنچتا وہ لوگ لوٹ مار مچا کر لوگوں کو قید کر لے گئے اور جب ایک ماہ گزرنے کے بعد بھی کوئی دوسرا وہاں نہیں پہنچا تو فرہاد خاں وہاں سے اٹھ کر جہانگیر نگر چلا آیا۔ داؤد خان نے آزردہ ہو کر بحری بیڑہ کی سرداری منور خاں کے سپرد کر دی۔ داؤد خاں نے درگاہ عالم پناہ میں لکھا کہ بھوسنہ کی تاراجی و بربادی فرہاد خاں کے دیر سے پہنچنے کی وجہ سے وقوع پذیر ہوئی ہے اس لیے فرہاد خاں بے گناہ ہے اسے بحری بیڑے کی ذمے داری قبول کرنے کا انعام منصب پان صدی مع ڈیڑھ سوار حاصل ہوا۔

ماسبق میں گزرا کہ خانخاناں مرحوم نے عسکر خاں کو کوچ بہار کی مہم پر متعین کیا تھا اور مرحوم کے انتقال کے بعد اس مہم میں تاخیر ہو رہی تھی عسکر خاں نے اس بارے میں داؤد خاں کو کئی خطوط لکھ کر اجازت اور اعانت چاہی لیکن جب داؤد خاں نے اس طرف کوئی توجہ نہیں دی تو وہ مجبوراً پرگنہ فتح پور جو کہ کوچ بہار کی حدود کے باہر واقع ہے اور خانخاناں کی مہم سے قبل جہاں کی زمین داری سے وہ متعلق تھا اس کے انتظام میں مصروف ہو کر صوبہ دار ذی اقتدار کی آمد کا منتظر رہا۔

داؤد خاں کا ایک بہترین اور پسندیدہ عمل یہ رہا کہ اس نے غلے پر لگایا گیا ٹیکس معاف کر دیا۔ اس سے قبل ٹیکس کی زیادتی اور رہزنوں کے ظلم کے نتیجے میں جہانگیر نگر میں غلے کی اتنی تنگی اور گرانی تھی کہ لوگ روٹی کو جان کے مقابلے ارزاں سمجھتے تھے تب بھی روٹی حاصل نہیں کر پاتے تھے۔ داؤد خاں کو جب اس بات کا علم ہوا تو ذکر جمیل اور اجر جزیل کی امید میں غلہ کا ٹیکس لینے سے منع کر دیا۔ چوں کہ ٹیکس کا محصول بہت زیادہ ہوتا تھا اس لیے دیوان حضرات یہ عہدہ قبول کرنے پر بڑی آمادگی دکھاتے تھے۔ داؤد خاں نے کہا کہ اگر یہ فیصلہ دربار عرش اشتباہ میں منظور نہ ہوا تو جب تک میں یہاں رہوں گا اس مدت کا ٹیکس میں اپنی جاگیر کے محصول سے سرکار عالیہ شریفہ میں پہنچاؤں گا۔ اور میرک سلطان اور رای بھگوتی داس سے کہا کہ جو کچھ میں نے کہا ہے اسے واقعات میں لکھ لیں اور عمل کریں اور حضور پرنور کے درباریوں کی خدمت میں لکھ دیں۔ بہر حال غلے کا ٹیکس معاف ہونے سے غلہ ارزاں اور فراواں ہو گیا اور خلق خدا، جو کہ دو سال سے بلائے غلہ میں مبتلا تھی، اسے بھوک اور مشقت سے نجات ملی۔ فی الواقع یہ عالی ہمت اور خدا ترس لوگوں کا عمل ہے۔ جب یہ عرض داشت دربار سلطنت میں پہنچی تو منظوری سے سرفراز ہوئی اور داؤد خاں کی نیک نامی کا باعث ہوئی:

نیک و بد چوں ہمی بباید مرد
خنک آنکس کہ گوی نیکی برد
برگ عیشی بگور خویش فرست
کس نیارد ز پس تو پیش فرست

[جب نیک و بد سب کو مرنا ہے تو وہ شخص خوش نصیب ہے جو نیکی کی گیند لے گیا۔ عیش کا سامان اپنی قبر میں بھیجو، کوئی دوسرا تمہارے بعد نہیں بھیجے گا تم پہلے ہی بھیج دو]

انھیں حالات میں خوش بختی کی ہوا چلنے اور فیروزمندی کی خوشبوؤں کی آمد کی خبر آنے لگی اور یہ مژدہ آیا کہ قدوۃ الخواقین العظام، عمدۃ الامراء الکرام، ذوالریاستین تیغ وقلم (دو ریاستوں یعنی تیغ وقلم کے فرمانروا) ذوالیمینین عدل وکرم (دو خوبیوں یعنی عدم وکرم والے) لیث وغاو غیث ندا، خلاصہ خاندان مجد واعتلا، نقاوہ دودمان ابہت وسنا (بلند وروشن خاندان کے برگزیدہ) صفدر ملک ستان نصرت آرا، حیدر عدو بند کشور کشا، فاتح خزائن جود وسخا، فاتح محات صدق وصفا، لباس جاہ وجلال میں پوشیدہ سالک، مسند دولت واقبال پر فائز عارف مثالی، آدم صفوت، ادریس عبادت، نوح رقت، خلیل رحمت، موسیٰ ہیبت، داؤد شجاعت، مسیح دم محمدی شیم:

سپہر فضل و مہر اوج بینش
گرامی در بحر آفرینش
ضمیرش مہبط انوار توفیق
کلامش کاشف اسرار تحقیق

[فضیلت کے آسمان اور اوج بینائی کے سورج، پیدائش کے سمندر میں گرامی قدر، ان کا ضمیر انوار توفیق کے اترنے کی جگہ ہے اور ان کا کلام تحقیق کے اسرار ورموز کھولنے والا ہے]

اعتماد الخواقین، اعتضاد السلاطین، فخر الدول، عضد الخلافۃ، یمین الدولہ، امین الملۃ، حامی الشریعہ، قاہر الکفرۃ، امیر العادل الباذل الغالب مبارز الدین ابوطالب جنھیں حضرت سلطان سلاطین الورا کی طرف سے یار وفادار امیر الامرا کا خطاب حاصل ہے، [شایستہ خان]۔ اللہ تعالیٰ ان کے عدل واحسان کا سایہ مخلوق کے سروں پر ہمیشہ قائم رکھے۔ ان کے بنگال کی صوبے داری کا اعلان ہوا:

چہ پرتو است کہ اقبال در جہاں افگند
چہ غلغل است کہ دولت بر آسمان افگند
غبار موکب عالیست یا عنبر بہشت
کہ بوئے امن وامان در جہانیاں افگند

[خوش بختی نے دنیا پر کیا سایہ کیا ہے اور دولت نے آسمان پر کیا غلغلہ کیا ہے یہ موکب عالی (لشکر) کا غبار ہے یا جنت کی خوشبو ہے۔ جس نے دنیا والوں پر امن وامان کی خوشبو بکھیر دی ہے]

جب ابن حسین دربار مقدس اعلیٰ میں پہنچا تو اسے داروغہ بحری بیڑہ بنگال کے عہدے سے سبک دوش کر دیا گیا اور محمود خاں کے نام مذکورہ عہدے کا فرمان واجب التکمیل صادر ہوا۔ نواب معلی القاب [شایستہ خان] کے پہنچنے کے بعد ان کے مشورے سے محمود خاں نے بحری بیڑے کے انتظام واستحکام کے لیے ایسی مساعی جمیلہ پیش کیں کہ بحری بیڑہ ابراہیم خاں کے زمانے کی طرح مضبوط وطاقت ور ہوگیا۔ فرمان شاہی میں یہ بھی تحریر تھا کہ داؤد خاں نے لکھا ہے کہ بنگال میں ۲۵ کشتیوں سے زیادہ موجود نہیں اور بحری بیڑے کے اکثر کارندے غیر حاضر ہیں اور اس شعبے کا معاملہ نہایت ابتر حالت میں ہے اور ابن حسین کے بقول ۶ سو سے زیادہ کشتیاں جہانگیر نگر و سیراب کے تھانوں میں دیگر خدمات کے لیے مہیا ہیں اور عملے میں ان چند کے علاوہ جو آسام کی مہم میں کام آگئے تھے یا بھاگ گئے تھے کوئی غیر حاضر نہیں لہٰذا نوارہ کی کیفیت وکمیت کی تحقیق کر کے حقیقت سے آگاہ کیا جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس وقت بحری بیڑے کی حالت خراب تھی اور روز بروز ابتر ہوتی جا رہی تھی لیکن کشتیوں کی تعداد ابن حسین کے دعوے کے مطابق نہ اتنی زیادہ تھی اور نہ داؤد خاں کے دعوے کے مطابق اتنی کم تھی ورنہ نواب معلی القاب کا لشکر بنگال پہنچ کر جب وہ بحری بیڑے کی جانب توجہ کرتے تو وہ کسی کشتی کا نشان اور کسی ملاح کا نام نہ سنتے۔ فی الواقع نواب معلی القاب نے چند ہی دنوں میں اس بارے میں پانی پر نقش

اجاز ثبت کردیا جیسا کہ آئندہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے گا۔ مختصراً یہ کہ شاہزادہ شجاع کی صوبہ داری کے زمانے میں فتنہ وفساد کا طوفان تنور غفلت سے جوش مار رہا تھا اور پرگنات کے منتظمین نے، بحری بیڑہ اور کشتی والوں سے لوٹ کھسوٹ مچا رکھی تھی جس کی وجہ سے جاگیر کے اکثر عمال وکارندے افلاس وتنگی کی شدت کے باعث بادبان صبر اور لنگر سکون اٹھا کر گرداب تفرقہ میں پڑ گئے تھے اور روز بہ روز تباہی کے بادل کی تاریکی اور انتشار کا طوفان لحہ بہ لحہ بڑھتا ہی جا رہا تھا کہ اسی دوران مغفرت پناہ خانخاناں [میر جملہ] صوبہ دار بنگال مقرر ہوئے اور بحری بیڑے کا خرچ وتنخواہ جو کہ چودہ لاکھ روپے تھا اس کا نظم ونسق وہ نئے قوانین کے تحت کرنا چاہتے تھے اور ابھی وہ پرانے قانون منسوخ کر کے نئے قانون کی ترتیب سے فراغت حاصل نہیں کر سکے تھے کہ آسام کی مہم پیش آگئی اور بحری بیڑے کے عملے کے بہت سے کارندے اس مہم میں غرقاب ہو گئے اور جب خانخاناں اپنا رخت حیات ساحل نجات پر لے کر پہنچے تو بحری بیڑہ کی تنظیم وتنسیق کے لیے جتنی فرصت درکار تھی وہ انھیں میسر نہ آسکی اس لیے، بحری بیڑے کی حالت یک بارگی خراب اور ابتر ہوگئی۔ القصہ محمود بیگ کو یہاں کے عارضی حکام میں سے کسی کی رفاقت وہمراہی میسر نہ تھی اور بقدر ضرورت ہی موافقت حاصل تھی۔ اس نے سواری کے لائق چند کشتیاں لے کر نواب معلی القاب کے استقبال کے لیے جانا چاہا یا تین داؤد خاں ان کے جانے پر راضی نہ ہوا۔ اس نے میر غازی منصب دار کشتی کو نواب معلی القاب کے استقبال کے لیے بھیجنا چاہا اسی دوران نواب معلی القاب کا بحری بیڑہ لانے کا حکم نامہ محمود بیگ کے نام وارد ہوا۔ محمود بیگ نے اسے غیبی مدد جان کر بلا تاخیر ۱۲ ار رجب ۱۰۷۴ھ کو بحری بیڑہ لے کر استقبال کو دوڑا اور راقم الحروف کو بھی، جس کا ستارہ ہبوط (نیچے جانا) سے رہائی پا کر سعود (چڑھنا) کی جانب گامزن تھا، بے اختیار اس سعادت کے حصول کے لیے روانہ کیا اور مونگیر کے قریب جہانگیر نگر میں ۹ شعبان ۱۰۷۴ھ کو محمود بیگ کے ساتھ مجھے بھی نواب معلی القاب کی ملازمت باسعادت حاصل ہوئی:

غبار کوئے اورا میشنیدم کحل بینائی
بحمداللہ نمردم تا بہ چشم خویشتن دیدم

[اس کی گلی کے غبار کو میں سرمۂ بینائی سنتا تھا، الحمداللہ کہ جب تک میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھ نہ لیا مجھے موت نہیں آئی]

نواب معلی القاب نواب امیر الامرا ایدہ اللہ تعالی ۱۶ ار شعبان ۱۰۷۴ھ مطابق سنہ ۶ جلوس ایک مبارک ساعت میں جس سے سعادت کے آثار ہویدا اور اقبال وفیروزمندی کا نور ظاہر تھا تائید ایزدی سر پر، جہاد اصغر واکبر میں مرکب جد وجہد زیر پا، تقویت دین متین کی برکت دائیں، خلق کی خوش حالی کی نیت کی برکت بائیں، قادر جبار کے دربار عالی میں فقر وانکسار سامنے اور اہل اللہ کی ہمت پیچھے:

مسیحا یار و خضرش رہنما وہمعنان یوسف
فغانی آفتاب بمن بدین اعزازی آید

[مسیحان کا دوست، خضران کا رہنما اور یوسف ہمراہی، فغانی میرا آفتاب بن کر اس اعزاز کے ساتھ آتا ہے]

بدن میں روح اور تن میں جان کی مانند بنگال میں داخل ہوئے اور ۱۹ ار شعبان ۱۰۷۴ھ کو شہر اکبر نگر [راج محل] میں نزول اجلال فرمایا، عدل وانصاف کا ہمای ہمایوں (بابرکت ہما پرندہ) اور رفاہ خلق وامن کے مرغ زریں نے، جو اس صوبے میں عنقا تھا خوش بختی کا پر پھیلایا اور ارباب عقل وخرد اور اصحاب فضل وفراست کی تمناؤں اور آرزوؤں کا باغ جو اجڑ چکا تھا، پھر سے سرسبز وشاداب ہو گیا۔ جوہر شناسی وقدر روائی کا بازار کھل گیا، کام جاننے والوں اور خدمت انجام دینے والوں کو ان کی محنت کا صلہ مل گیا، ظالموں کی دست درازی کم ہوئی اور کمینہ خصلت لوگوں کی خودنمائی کے آئینے کی رونق ختم ہوئی۔ بادشاہ کے خیر خواہوں اور رعایا وسپاہ کے دل آسودہ ہوئے، ضرورت مندوں کا کیسہ (تھیلی) جو کاسۂ گدائی کی طرح خالی تھا وہ صاحبان نعمت کی داد ودہش سے بھر گیا اور بھوک سے پریشان حال لوگوں کی آنکھیں جو مفلس کے ہاتھ کی مانند خالی رہتی تھیں۔ دولت مندوں کے دل کی مانند سیر ہو گئیں:

بحمد اللہ زیمن فیض وفضل آصف ثانی
ہمایوں فال شد بوے کہ بودش روبہ ویرانی
[الحمدللہ کہ آصف ثانی کے فضل وفیضان کی برکت سے جو زمین ویران تھی بابرکت ہوگئی]

۱۲رشعبان ۱۰۷۴ھ کو آفتاب جہاں تاب (نواب معلی القاب) اپنے دولت خانے پر تشریف لے گئے اور لوازم جشن اور مراسم انعام واکرام وسرور وانبساط شروع ہوئے۔ اکثر بندگان بادشاہ اور سرکاری ملازمین خلعت فاخرہ سے سرفراز ہوئے۔ جب موسم برسات اور دریا کی شورش وطوفان کا وقت قریب آیا اور نواب معلی القاب کے لشکر کا جہانگیر نگر جانا مشکل ہوگیا تو خلاصۂ خاندان دولت واقبال اور خلف الصدق والاشان عقیدت خان کو جہانگیر نگر کی فوج داری اور اس کے حدود کی نگرانی پر مقرر کیا۔ رای بھگوتی داس دیوان خالصہ اور میر سید محمد دیوان تن جہانگیر نگر سے آکر ملازم ہوئے اور میرک سلطان بخشی شجاعت اور ہر چھوٹے بڑے کے ساتھ حسن سلوک کی بنا پر خان والاشان (عقیدت خاں) کے ساتھ رہ کر جہانگیر نگر کے حالات سے مطلع کرنے اور خدمات شاہی میں معاون ومددگار کے طور پر مامور ہوئے۔ محمد عابد دیوان بیوتات بھی جہانگیر نگر میں بیوتاتی مہمات کی انجام دہی کے لیے حسب الحکم رکے رہے۔ اور راقم الحروف کو میرک سلطان کے نائب کے طور پر بخشی گری کی خدمت اور دربار سلطان میں وقائع اکبر نگر بھیجنے کے لیے نواب والاشان عقیدت خاں کی خدمت میں متعین کیا گیا۔ داؤد خاں جہانگیر نگر سے آکر نواب معلی القاب کی خدمت میں حاضر ہوا اور رخصت کے وقت ۲ گھوڑے با ساز مطلی کے ساتھ صوبۂ بہار کی صوبے داری پر روانہ ہوا۔ اور جب نواب معلی القاب پر یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوگئی کہ مگہہ ڈاکوؤں کی ممالک محروسہ کے ساتھ چھیڑ چھاڑ ان کے بحری بیڑے کی کمزوری اور اُن کے اپنے بحری بیڑے کی مضبوطی کی وجہ سے ہے، لہٰذا انھوں نے بحری بیڑے کے انتظام اور مضبوطی کے لیے سخت تاکید کی اور خان والاشان (عقیدت خاں) کو بھی لکھا اور اس بارے میں محمود خاں کی گزارشات کو شرف قبولیت سے نوازا اور اسے خلعت فاخرہ، صبا رفتار گھوڑے اور دیگر شاہی عنایات سے سرفراز کیا۔ اور محمود بیگ کے حسب گزارش قاضی سمو کو بحری بیڑے کی نگرانی پر متعین کیا نیز خلعت سے نواز کر جہانگیر نگر رخصت کیا۔ چوں کہ بحری بیڑے کی مضبوطی اور ترتیب کے لیے لکڑی اور کاریگروں کی ضرورت تھی اس لیے اس صوبے کے ہر گاؤں میں جہاں لکڑی اور کاریگروں کے ہونے کا امکان تھا، محصل پروانہ جات کے ساتھ متعین کیے گئے کہ لکڑی اور کاریگر فراہم کرکے جہانگیر نگر بھیجیں اور حکم ہوا کہ بندرگاہ ہوگلی، بالیسر، مورنگ، چلماری، جروگری باری میں جس قدر ممکن ہو سکے کشتیاں بنا کر بھیجیں اور ولندیزی کپتان جو خدمت میں حاضر تھا اس سے فرمایا کہ تم لوگ ہر سال مال کثیر اور غیر محدود رقم ملک بادشاہی میں تجارت سے محصول وعشر ادا کیے بغیر حاصل کرتے ہو۔ اس بنا پر ممالک محروسہ خصوصاً بنگال میں مسلم وکافر تاجروں کا منافع بہت کم ہوگیا ہے۔ ان تمام رعایتوں اور عنایات شاہی کے بدلے اپنے ملک سے جہاز منگا کر رخنگ کی مہم اور مقہورین مگہہ کی سرکوبی کے لیے لشکر شاہی کا ساتھ دو، اور ولایت رخنگ میں اپنی کوٹھی سے دست بردار ہو جاؤ ورنہ یقین جانو کہ تمام ملک بادشاہی میں تمہارے ساتھ سودا ومعاملہ تجارت ممنوع ہو جائے گا اور تمہارا منافع ختم ہو جائے گا۔ کپتان نے عرض کیا کہ ہمارے سردار چندرال کی منظوری اور اس کے حکم کے بغیر اس بڑے اور دشوار کام کا قبول کرنا ہمارے لیے ممکن نہیں تو کپتان کی معذرت قبول کرکے مذکورہ امور پر مشتمل ایک خط، ایک خلعت اور ایک دہکد کی مرصع (کذا) چندرال کے لیے کپتان کے حوالہ کیا۔ اتفاقاً عنایت ایزدی اور کارساز حقیقی کی تائید سے اس کی ضرورت پیش نہیں آئی اور دل روشن میں چھپی ہوئی بات آشکار ہوگئی۔ اس ابہام کی توضیح اپنے مقام پر مساعدت ایام سے آنے کی امید ہے۔ چوں کہ کچھ فرنگی رہزنی اور بنگال کے لوگوں کے ساتھ لوٹ کھسوٹ کرتے تھے اور رخنگ کے زمین دار کی حمایت سے چاٹگام میں رہتے اور ملک بادشاہی سے چنگی کے طور پر جو کچھ حاصل ہوتا وہ رخنگ کے زمین دار کے ساتھ آدھا آدھا بانٹ لیتے۔ نواب معلی القاب نے لدہی کول کی بندرگاہ جو کہ جہانگیر نگر سے قریب ہے جہاں فرنگی نمک کی تجارت کرتے ہیں اپنے ملازم شیخ ضیاء الدین یوسف کو وہاں کا داروغہ بنا کر بھیجا اور اسے یہ کہا کہ فرنگیوں سے کہو کہ چاٹگام میں ان کے ہم وطن جو لوٹ مار کر رہے ہیں، انعام والطاف

Scanned with CamScanner

بادشاہی کی امید دلا کر انہیں اپنی طرف ملالیں اور بندگانِ شاہی کے سلسلے میں منسلک کرلیں۔ ضیاء الدین نے بھی ان کے دلاسے اور تسلی کے لیے خط لکھا۔ اسی دوران سید ابراہیم فوج دار سلہٹ کا خط موصول ہوا کہ زمین دار جینیہ جس نے خانخاناں مرحوم کے زمانے میں شہر سلہٹ پر تاخت وتاراج کیا تھا اور حکامِ بنگال کو ہرگز خاطر میں نہیں لاتا تھا، وہ اس ملک میں موکب عالی نواب معلی القاب کے آنے کی خبر سے اس قدر خوفزدہ ہوگیا ہے کہ اس نے اپنا سب سے بہترین ہاتھی اور ایک عرض داشت بطور تحفہ خدمت عالی میں ارسال کیا۔ جواب صادر ہوا کہ مذکورہ زمین دار کی عرضی اور ہاتھی خدمت میں بھیجا جائے۔ چوں کہ منصب داروں کی جاگیریں مختلف پرگنوں میں تھیں اور حکومت میں کثرت شرکا کی وجہ سے رعایا کا نقصان اور پرگنوں کے کام میں خلل واقع ہوتا تھا۔ نیز متعدد جاگیرداروں کے اپنے عمال وکارندے بھیجنے پر زرِ کثیر خرچ آتا تھا اس لیے حکم ہوا کہ دیوانِ تن جاگیرداروں کو ایک ہی جگہ تنخواہ ادا کرے اور پرگنوں میں جاگیردار کی تنخواہ سے جو چیز فاضل بچے اسے جاگیردار کے حوالے کردے کہ وہ اسے حاصل کر کے خزانہ شاہی میں پہنچا دے تاکہ محصلین کی آمد ورفت کا خرچ بچے اور ایک موضع میں دو حاکموں کا خطرہ بھی نہ رہے۔ دیوانِ تن نے یہ تمام امور انجام دیے اور خانخاناں مرحوم کی وفات کے بعد مناصب میں اضافہ کی حقیقت بھی نواب معلی القاب کے سامنے پیش کی گئی۔ اکثر لوگ برطرف ہوئے اور امور بادشاہی کی انجام دہی کے لیے جتنے افراد کی ضرورت تھی انھیں بحال رکھا گیا، ان برگزیدۂ خدا (نواب معلی القاب) اور دوسرے بندگانِ شاہی میں شاہی مال کی بچت کرنے میں جو فرق محسوس ہوا وہ یہ کہ دوسروں کا مقصد دربار سلطنت میں رسوخ اور اس روشن ضمیر امیر کبیر کا نصب العین محض اخلاص اور حکومت کی خیر خواہی ہے اور اس بات کے اظہار کو وہ ریا، مکاری اور خلوص وعقیدت سے بعید سمجھتے ہیں:

ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا

[غور کرو کہ راستہ (طریقۂ کار) کا تفاوت کہاں سے کہاں تک ہے]

اسی دوران صوبۂ بنگال کے ایمہ داروں اور وظیفہ خواروں کے وفود مرحمت مآب جناب معلی القاب کی خدمت میں استغاثے کے لیے لگاتار آنے لگے۔ اس طبقۂ مظلوم کا مجمل احوال یہ ہے کہ خانخاناں مرحوم نے اس طبقے کے کچھ لوگوں کو افضلیت اور اہل بیت سے محبت کی بنا پر اور کچھ وہ لوگ جن کے پاس اسناد تھیں اپنی جاگیر میں بحال کر رکھا تھا اور یہ سارے لوگ خالصہ شریفہ (وہ زمین بادشاہی جو کسی کی جاگیر نہ ہو) اور دوسرے جاگیرداروں کی زمینوں سے مدد معاش اور روزی حاصل کرتے تھے۔ یہ سب لوگ قاضی رضوی صدر کے پنجۂ قہر میں گرفتار ہوگئے۔ ان کے اسناد مطروحہ قرار دیے گئے اور ان کے املاک ووظائف پر قبضہ کرلیا گیا اور انھیں حکم دیا گیا کہ ایمہ داروں کے پاس مدد معاش وغیرہ کے لیے جو بھی زمینیں ہیں ان سب پر کاشت کر کے سب کا محصول سرکار خالصہ شریفہ اور جاگیرداروں کو پہنچائیں۔ جب یہ بیچارے اس تکلیف شاقہ سے عہدہ برآ نہیں ہوسکے تو جو لوگ کچھ کر سکتے تھے، انھوں نے مال بیچ کر اور اپنے بچوں کو گروی رکھ کر اس کے مال کی ادائیگی کردی اور نقد جاں کو اگلے سال کے لیے ذخیرہ کرلیا۔ اور جن کے پاس کچھ نہیں تھا تو وہ مستحق سزا ٹھہرے اور نقد جان ادا کر کے آئندہ سال کی فکر سے آزاد ہوگئے:

ہمچو آتش چوب میخوردند و میدادند زر
وآنکہ از بے طاقتی برخاک میمردند خوار

[آگ کی طرح لکڑی کھاتے تھے اور سونا دیتے تھے اور بے طاقت (کمزور) لوگ زمین پر خوار وذلیل ہو کر مرتے تھے]

حالاں کہ ایمہ داروں سے زرعی زمینیں لے لینے سے بھی محصول میں کوئی معتد بہ اضافہ نہیں ہوا کیوں کہ جو زمینیں بحق سرکار ضبط ہوتی تھیں ایمہ دار اس کی کاشت سے ہاتھ اٹھا لیتے تھے اور عمال کی سزا کے مستحق ٹھہرتے تھے لیکن کام نہیں کرتے تھے اور وہ زمین ویسے ہی ویران اور ایمہ دار عاجز اور نالاں تھے اور بعد مسافت اور پریشانی وتکلیف کی وجہ سے فقیر ومجبور اور عاجز لوگ دار الخلافہ شاہجہاں آباد (دہلی) صانہا اللہ عن الفتور والفساد (اللہ تعالی اسے ہر طرح کے فتنہ وفساد سے محفوظ رکھے) جاکر دربار سلطنت مکمن لطف ورافت (لطف وراحت کی جگہ) معدنِ

مرحمت و نصفت (رحمت اور عدل و انصاف کا سرچشمہ) تک اپنی حقیقتِ حال اور جابر و ظالم حکمرانوں کا ظلم کماحقہ، بیان نہیں کر سکتے تھے۔ اس بلا پر ان کے گھروں سے دھواں آسمان تک اٹھتا تھا اور ہر صغیر و کبیر و پیر جواں کی آہ اوجِ فلک تک جاتی تھی۔

ایک دن جمعے کے روز نواب معلی القاب نماز جمعہ کے بعد تشریف فرما تھے کہ کسی نے عرض کیا کہ ایمہ داروں میں ایک بوڑھے شخص نے خود کو مسجد کے قریب ایک درخت سے زمین سے ایک گز اوپر الٹا لٹکا رکھا ہے اور جان بہ لب ہے اور کہہ رہا ہے:

بازگردد یا برآید چیست فرمانِ شما

[جان نکل جائے یا واپس آ جائے تمہارا فرمان کیا ہے؟]

اس ذرہ بے مقدار (یعنی راقم الحروف) کو حکم ہوا کہ جا کر وجہ دریافت کرے۔ میں نے فوراً اس کے پاس پہونچ کر حال دریافت کیا، اس نے کہا میرے بیٹے کے پاس مدد معاش کے لیے تیس بیگھہ زمین تھی، اس کا انتقال ہو گیا اب مجھ سے اس زمین کا ایک سال کے محصول کا مطالبہ ہو رہا ہے۔ میرے پاس کچھ نہیں ہے اس لیے جان دے کر ادا کر رہا ہوں، بندہ (راقم) نے ماجرا عرض کیا تو نواب معلی القاب نے نقد رقم عنایت فرما کر اس کے لڑکے کی مدد معاش کی زمین اس کے لیے بحال کر دی:

خدا را براں بندہ بخشائش است
کہ خلق از وجودش در آسائش است

[خدا کی اس بندے پر بخشش ہوتی ہے جس کے وجود سے اس کی مخلوق آسائش و آرام میں رہتی ہے۔]

صاحب غیرت ہوش مند اور اہل بصیرت پر پوشیدہ نہیں ہے کہ ایمہ داروں کی ملکیت پر قبضہ کر لینا اور ان کی روزی روٹی چھین لینا بہت بڑی شامت اور بری عاقبت کا پیش خیمہ ہے چناں چہ اس فقیر (راقم) نے چند ایسے حکام دیکھے ہیں جو اس فعل قبیح کے مرتکب ہوئے اور ایک سال بھی جی نہ سکے:

می رباید خال اقبال از رخ ظالم بحکم
تیرہ آہ مستمندان در دلِ شبہای تار

[تاریک راتوں میں ضرورتمندوں کے دلوں سے نکلنے والی آہ ظالم کے چہرے سے اقبال کا نور ختم کر دیتی ہے]

کیوں کہ مستحق کو ملکیت دینا اور مسکینوں کو روزی پہنچانا صدقۂ جاریہ اور ہمیشہ کی نیکی ہے اور اس صدقہ و خیرات کو روکنے والا اس جہاں سے لطف اندوز نہیں ہو پاتا اور اس جہاں میں غضب خدا میں گرفتار ہوتا ہے۔ کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ اس قوم کے سب لوگ مستحق نہیں ہیں۔ ہمیں تسلیم ہے کہ سب مستحق نہیں ہیں لیکن جب بھی کے عدم استحقاق (غیر مستحق ہونا) کا دعویٰ منع کرنے کا سبب ہے اور اس خیر کے مانع کے لیے مستحق و غیر مستحق میں تفریق کرنا دشوار ہے تو ستم رسیدہ مستحق کی بددعا صحیح حدیث لاترد دعوۃ المظلوم (مظلوم کی دعا رد نہیں ہوتی۔ حدیث) کے مطابق ظالم اور ستم گر کے مال و جان کے لیے وبال جان بن جاتی ہے۔ اکابرین دین میں سے ایک فرماتے ہیں کہ غیر مستحق کے ساتھ بھی نیکی کرو تا کہ روز قیامت اللہ جل وعلا تمہارے ساتھ ایسی رحمت و مغفرت کا معاملہ کرے جس کے تم مستحق نہیں ہو کسی نے سچ کہا ہے۔

تو ناکردہ بر خلق بخشایشے
کجا بینی از خالق آسایشے

[تم نے مخلوق پر بخشش اور کرم نہیں کیا تو خالق سے کیسے آسایش پاؤ گے]

نیز حدیث میں آیا ہے ارحموا من فی الارض یرحمکم من فی السماء (تم زمین والوں پر رحم کرو آسمان والا تم پر رحم کرے گا) اور جب من کا لفظ عموم کا فائدہ دیتا ہے تو مستحق کی قید ترجیح بلا مرجح ہے۔ حدیث میں یہ بھی ہے کہ اصنع المعروف الی من

هو اهله والى من ليس من اهله فان اصبت اهله فهو اهله وان لم تصب اهله فانت اهله (مستحق اور غیر مستحق دونوں کے ساتھ خیر کا معاملہ کرو کیوں کہ اگر وہ مستحق ہے تو وہ اس کا اہل ہے اور اگر مستحق نہیں ہے تو تم خیر کرنے کے اہل ہو) اور حضرت مظہر العجائب والغرائب حضرت علیؑ کا قول منقول ہے کہ کریم بالذات شخص وہ ہے جو عطا کرتے وقت سائل سے اس کے استحقاق کے تعلق سے زیادہ چھان بین نہ کرے۔ ایک دن نواب معلی القاب کی محفل میں اس موضوع پر گفتگو ہو رہی تھی بحسب کلام الملوک ملوک الکلام فرمایا کہ اگر کسی کو اس قوم کے بارے میں مزید توفیق نہ ہو تو اسے چاہیے کہ کسی کو جتنا دوسرے دے رہے ہیں اس سے محروم نہ رکھے کیوں کہ من یتشبہ بقوم فهو منهم (جو کسی قوم سے مشابہت اختیار کرتا ہے وہ انھیں میں سے ہوتا ہے۔) کے بہ موجب اس گروہ کے غیر مستحق کو بھی مستحقین میں شمار کرنا چاہیے اور طبیعت کی خساست و دناءت کی وجہ سے دوسروں کا صدقہ نہیں روکنا چاہیے۔ القصہ جبلی و فطری شفقت و رحمت جوش میں آئی اور حکم صادر ہوا کہ حکام سابق کی معتبر اسناد کے مطابق اس گروہ کو خالصہ شریفہ میں جو مدد معاش اور وظائف حاصل تھے میر سید صادق صدر اسے بحال کریں اور جاگیردار کی زمین کی پیداوار اگر محصول کے برابر ہو تو جاگیردار اسے اپنے مال کی زکوٰۃ سمجھ کر ایمہ دار کے لیے چھوڑ دے اور اگر اس سے زیادہ ہو تو جاگیردار اسے لینے اور چھوڑنے میں با اختیار ہے اور ان (نواب معلی القاب) کی اپنی جاگیر کے پرگنوں میں سند کے مطابق جس کو جو جو مراعات حاصل تھیں، وہ سب بے کم و کاست حسب دستور سابق بحال رکھی جائیں اور کوئی مزاحمت نہ کی جائے اور جس کے پاس کوئی ذریعۂ معاش نہ ہو اور وہ کوئی روزینہ اور زمین جاگیر سرکار میں چاہتا ہو تو اسے بلا تاخیر فراہم کی جائے۔ صدارت پناہ (میر سید صادق صدر) نے خالصہ شریفہ اور جاگیرداروں کی جاگیر میں حسب الحکم عمل کیا اور نواب معلی القاب کی جاگیر میں ان کے خانہ زاد و تربیت یافتہ اور معتبر و معتمد خواجہ مرلی دھر جو امانت و مروت سے متصف اور عنفوان شباب کے باوجود بزرگوں جیسی عقل و ذہانت اور حلم و بردباری سے مزین دیوانی بیوتات سرکار عالی کی خدمت پر سرفراز ہیں، نے اس کار خیر میں ایسی محنت اور جانفشانی دکھائی کہ حق تعالی ہر مسلمان کو اس کی توفیق دے۔ روزانہ دو تین سو ایمہ دار اپنی اسناد خواجہ مرلی دھر کو دے کر چلے جاتے اور دوسرے دن اسناد نواب معلی القاب کے دفتر سے گزر کر اور مہریں لگ کر انھیں مل جاتی تھیں۔ اور وہ دعا گو اور ثنا خواں ہوتے تھے۔ قصہ کوتاہ کہ خواجہ مرلی دھر نے اس سلسلے میں اتنی محنت اور کوشش کی کہ اس واجب الرعایت گروہ کا ہر شخص جو چاہتا تھا اسے مل گیا اور خواجہ مذکور کی نیک نامی اور دنیا کی بھلائی اور اس کے ولی نعمت (نواب معلی القاب) کی آخرت کی درستی اور بادشاہ عالم پناہ کی بقائے سلطنت کے لیے دعا کا باعث بنا:

قرب سلطان مبارک آنکس راست

کہ کند کار مستمندے راست

[سلطان کا قرب اس شخص کے لیے روا ہے جو کسی ضرورت مند کی ضرورت پوری کرے]

یہ طے ہوا تھا کہ جہانگیر نگر جاتے ہوئے لشکر ظفر مند گھوڑہ گھاٹ کے راستے سفر طے کرے گا۔ اور کوچ بہار فتح کرتے ہوئے اور عسکر خاں کو وہاں چھوڑتے ہوئے عازم جہانگیر نگر ہوگا۔

کوچ بہار کا زمین دار یہ خبر سن کر بے قرار ہو گیا اور حالتِ اضطراب میں عجز و انکسار پر مشتمل ایک عریضہ ارسال کیا۔ جس میں اس نے اپنی غلطی کی معافی چاہی اور ساڑھے پانچ لاکھ معافی کے شکرانے کے طور پر بھیجنے کی پیش کش کی۔ چوں کہ عذر قبول کرنا اور معافی دینا ملوک ذی اقتدار اور بزرگان عالی قدر کا شیوہ ہے اس لیے اس کے عجز و انکسار پر رحم کرتے ہوئے اسے معاف کر دیا اور ملک کوچ بہار اس کے پاس ہی رہنے دیا اور طے ہوا کہ جس وقت مقررہ رقم کی دو قسط خزانہ عامرہ میں پہونچ جائے گی عسکر خاں لشکر فیروز مند کو کوچ بہار کے نواحی و اطراف سے اٹھا لے گا۔

اسی دوران خبر ملی کہ ڈاکوؤں نے، کادیہ جو کہ جہانگیر نگر کے تابع ہے، پہنچ کر منور خاں زمین دار، جس کے پاس چند ٹوٹی پھوٹی اور پرانی

کشتیاں تھیں اور جو بحری بیڑے کی سرداری پر فائز تھا، کے ساتھ جنگ کر کے غالب آ گئے اور منور خاں سر کھجاتا ہوا شکست کھا کر بھاگ گیا، نواب معلی القاب نے اپنی سرکار میں ملازم اسمٰعیل خان وغیرہ کو چند لوگوں کے ساتھ منور خاں کے پاس بھیجا، وہ اپنی کشتیوں کے ملاحوں کو فرار ہونے اور کشتیوں کا رخ موڑنے سے مانع ہو رہے تھے۔ ملاحوں نے جب دیکھا کہ یہ لوگ شکست ماننے کو تیار نہیں ہیں تو وہ لوگ پانی میں کود کر ساحل نجات پر آ گئے۔ اسمٰعیل خاں اور ان کے ہمراہی استقامت اور ثابت قدمی کے ساتھ ڈٹے رہے اور ایسی تیر اندازی کی کہ جو ڈاکو انہیں پکڑنے آگے آگئے تھے تیروں کی بوچھاڑ سے پسپا ہو گئے۔ اسمٰعیل خاں اور ان کے ساتھیوں نے دوست و دشمن سب سے داد شجاعت حاصل کی۔ بندوق کی ایک گولی اسمٰعیل خاں کے پیر کی کھال چھوتے ہوئے گزر گئی اور چوں کہ ان کی زندگی باقی اور موت دور تھی اس لیے پانی کا تھپیڑا ان کی کشتیوں کو کنارے پر لے آیا اور وہ بچ گئے اور، بحری بیڑے میں جو چند کشتیاں بچی تھیں وہ سب تلف ہو گئیں، اور بنگال کے بحری بیڑے کا صرف نام رہ گیا۔

جب حالت یہاں تک پہنچ گئی تو اب بحری بیڑہ اور ڈاکوؤں کا شرح احوال ضروری ہے۔ جہاندیدہ اور وقائع نگاروں پر مخفی نہیں کہ عرش آشیانی شہنشاہ جلال الدین محمد اکبر کے زمانے سے، جب سے ملک بنگال سلاطین تیموریہ خلد اللہ ملکہم کے زیر نگیں آیا ہے تب سے، نواب معلی القاب کی بنگال کی صوبے داری کے زمانے تک بہ تائید خدا قلعہ چاٹگام کی تسخیر تک یہ حال تھا کہ رخنگ کے مکبہ اور فرنگی براہ دریا آ کر اس ملک میں تاخت و تاراج کرتے اور ہندو مسلم، عورت مرد، چھوٹے بڑے اور کم و زیادہ جتنے لوگوں کو پاتے سب کو لے جا کر ان کی ہتھیلی میں سوراخ کر کے اور بید کی ایک باریک لکڑی اس سوراخ میں ڈال کر کشتی کے نچلے حصے میں ایک دوسرے کے اوپر پھینک دیتے اور جس طرح مرغی کو دانہ ڈالتے ہیں اسی طرح صبح و شام کچا چاول ان کے سامنے ڈال دیتے اور جب انھیں لے کر اپنے ملک پہنچتے تو ان میں سے جو سخت جان لوگ بچ جاتے انھیں زراعت و فلاحت اور دوسرے مافوق الطاقت، سخت مشقت و ذلت کے کاموں میں لگا دیتے اور کچھ کو دکن کے بندرگاہوں پر ولندیزی اور انگریز فرنگی تاجروں کے ہاتھوں بیچ ڈالتے۔

عجیب بات یہ تھی کہ کبھی کبھی تمبولک اور بالیسر کی بندرگاہ پر بھی، جو کہ ممالک محروسہ میں داخل اور اڑیسہ کی تابع ہے، قیدیوں کی خرید و فروخت کرتے تھے۔ اس کا طریقہ یہ تھا کہ ڈاکو قیدیوں کو کشتی میں ڈال کر تمبولک اور بالیسر آتے اور ساحل سے کچھ دور لنگر ڈالتے اور اپنا ایک آدمی حالات بتانے ساحل پر بھیج دیتے اور ان جگہوں کے کارندے اس خوف سے کہ ڈاکو یہاں آ کر قتل و غارت نہ کریں دریا کے کنارے آ کر کھڑے ہو جاتے اور ایک شخص نقد رقم لے کر ڈاکوؤں کے پاس بھیجتے اگر سودا طے ہو جاتا تو ڈاکو رقم لے کر قیدیوں کو اس شخص کے حوالہ کر دیتے اور قیدیوں کو بیچنے کے لیے یہی فرنگی ڈاکو اقدام کرتے تھے اور مکبہ جسے بھی لیتے اس سے کھیتی باڑی اور ہر طرح کا کام لیتے تھے۔ بہت سے شرفا اور سادات و سیدات و صلحا و صالحات اس گروہ بد عاقبت کی غلامی و خدمت میں گرفتار تھے اور ملک فرنگ میں جو ظلم اہل ایمان کے ساتھ نہ ہوتا ہو گا وہ اس دارالحرب میں بعض کمزور حکام کے زمانے میں ظہور میں آتا تھا۔ اور جب مہینوں اور سالوں گزرنے کے بعد بھی ان بدنہاد فرنگیوں کا یہ عمل بد جاری رہا تو ان کا ملک آباد اور ان کی قوم کے افراد کی تعداد میں اضافہ جاری رہا اور ملک بنگال روز بروز ابتری اور قوت دفاع میں کمی کی جانب گامزن رہا اور جہانگیر نگر سے چاٹگام تک دریائے تیز و تند کے دونوں کناروں پر اس گروہ بد انجام نے کوئی علاقہ نہیں چھوڑا اور بنگال کے مقامات میں بکلہ نامی ریاست جو ان ڈاکوؤں کی راہ گزر تھی اور زراعت و عمارت کی کثرت کی بنا پر دیکھنے والوں کی نظر میں ابر سیاہ کی مانند دکھتی تھی اور جہاں سے سپاری کے محصول کے طور پر ہر سال خزانہ شاہی میں ایک بڑی رقم کا اضافہ ہوتا تھا، اسے وہ لوٹ لیتے تھے اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ حکام جہانگیر نگر کو شہر کی حفاظت اور اس گروہ قزاقان کے بحری بیڑے کو روکنے کے لیے نالے جہانگیر نگر پر آہنی زنجیریں باندھنی پڑیں۔ اور بانس کے پل بنانے پڑے اور بنگال کے بحری بیڑہ والوں کے دلوں میں اس قدر خوف سما گیا تھا کہ جہاں ان کی سو کشتیاں ڈاکوؤں کی چار کشتیوں کے مقابل آ جاتیں تو بنگال کے اہل بیڑے راہ فرار اختیار کرنے میں جرأت دکھاتے اور گرفتاری و قتل سے بچ جانے کو فتح عظیم شمار کرتے اور اہل

بنگال میں شجاعت اور بہادری میں شہرت پاتے تھے اور اگر فاصلہ کم ہوتا تو قزاق غالب آجاتے او[illegible] باقی کشتیوں کے لوگ کیا ملاح [illegible] کیا سپاہی اور ہتھیار والے بلا تاخیر پانی میں کود کر غرق ہونا زیادہ بہتر خیال کرتے تھے۔

ایک بار شہزادہ شجاع کا عاشور بیگ نامی ایک نوکر بحری بیڑے میں تقریباً دو سو کشتیاں لے گیا تھا اتفاقاً ڈاکوؤں کی چند کشتیاں جو بادشاہی کشتیوں کا دسواں حصہ بھی نہیں تھیں نمودار ہوئیں، عاشور بیگ کے دل میں اس قدر خوف سما گیا کہ قلق و اضطراب سے مجبور ہو کر اس نے اپنی کشتی کے مانجھی جو کہ ملاحوں کا سردار ہوتا ہے، اسے کہا کہ اے بھائی آتش دے، مانجھی نے حیرت سے کہا کہ اس وقت آتش کہاں سے لاؤں اس وقت یہ ڈاکو تمہارے لیے خون کی آتش پکا دیں گے۔ عاشور بیگ خوف اور سراسیمگی کی حالت میں اس سے بار بار آتش مانگتا اور وہ کہتا کہ میں کہاں سے لاؤں جب آتش نہیں ہے۔ بحری بیڑے والے کشتی واپس لے جانے کے لیے ورس ورس کہہ رہے تھے اور عاشور بیگ اتنا خوفزدہ تھا کہ ورس بھول کر آتش آتش کہتا تھا۔

سلاطین عالیہ تیموریہ ابداللہ اقتدارہم کے ممالک محروسہ میں کسی کافر نابکار پڑوسی کی یہ ہمت نہیں ہوئی کہ اہل اسلام سے تعرض کر سکے بلکہ ہر طرح کی عاجزی و انکساری دکھلا کر اپنے وطن اور ملک کی حفاظت کرتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔ اور ان کے حکام بھی برابر اندیشہ و خوف میں مبتلا رہتے تھے لیکن اس دیار میں معاملہ بالکل اس کے برعکس تھا۔ یہاں ملک بادشاہی کی محض حفاظت کو غنیمت سمجھتے ہیں اور جن حکام کے زمانے میں یہ عمل قبیح کم ظہور میں آتا تھا وہ فخر و مباہات کرتے تھے اور کوئی بھی اس بدانجام گروہ کے سدباب کے لیے مال خرچ کرنے، مشقت اٹھانے اور دین کی حمیت و غلبے کے بارے میں سوچنے کی جرأت نہیں کرتا تھا حالاں کہ شریعت غرا کے حکم اور ملت بیضا کے فتویٰ کے بموجب ممالک ہند میں جہاد فرض تھا۔ بیدرد صوبے دار اس جہاد میں مشغول نہ ہو کر لوگوں کا مال ہتھیانے، مظلوموں کا حق غصب کرنے، رعایا سے زیادہ مال وصول کرنے اور سپاہ و مساکین پر کم خرچ کرنے، سامانوں کی قیمت سے زیادہ زکوۃ لینے اور پہننے اور کھانے کے کپڑوں اور کھانے کی اشیاء پر بھی لاگو کرنے پر زیادہ توجہ دیتے تھے اور تحائف کی طمع میں خدمات نااہل کو سپرد کرنے اور رشوت کی لالچ میں عوام پر بدکردار عمال کے تقرر میں زیادہ کوشش صرف کرتے تھے اور مشہور مثل کہ:

آنچہ از دزد ماند فال بیں برد

[چوروں سے جو بچ جاتا ہے وہ فال یعنی شگون دیکھنے والا لے جاتا ہے]

یعنی ڈاکوؤں کی لوٹ کھسوٹ سے جو بچ رہتا تھا وہ حکام کے ظلم سے برباد ہو جاتا تھا۔ چناں چہ کوئی بھی ڈاکوؤں کا ظلم دور کرنے کی فکر نہیں کرتا تھا اور باقی ماندہ رعایا کے داد و انصاف کو بھی نہیں پہنچتا تھا اور ویران شدہ ملک کی آبادی کی کوشش نہیں کرتا تھا اور ہر بعد میں آنے والا میدان ظلم میں اپنے پیشرو سے آگے بڑھ جانا اور ایک قدم آگے رہنا چاہتا تھا اور پایہ تخت سے اس ملک کی دوری اور اس ملک کے لوگوں کی پایہ تخت تک رسائی سے محرومی کی بنا پر یہاں کے حالات کما حقہ، باریافت گان دربار سلطنت تک نہیں پہنچ پاتے تھے اور روز بروز حالات بد سے بدتر ہوتے جا رہے تھے۔ یہاں تک کہ آخر میں یہ حال ہو گیا کہ احتشام خاں کے جہانگیر نگر قیام اور خانخاناں مغفور کے ملک آسام جانے اور وہاں کے طلسم میں گرفتار ہونے کے بعد ڈاکو احتشام خاں کے منہ بولے بیٹے کو، جو کہ بحری بیڑہ کا سردار تھا، جہانگیر نگر کے آس پاس سے گرفتار کر کے جہانگیر نگر و اکبر نگر کے درمیان واقع ناظر پور لے گئے اور آتش ظلم و غارت روشن کر کے جو بھی ملا اسے پکڑ کر لے گئے۔ جب سے نواب معلی القاب کی صبح عدل اس صوبہ پر سایہ افگن ہوئی ہے تب سے الحمدللہ مملکت کی آبادی اور سپاہ و رعایا کی خوش حالی ظہور میں آئی اور ظلم و بربادی نے اپنا منہ پردے میں چھپا لیا۔ اور تلافی مافات سابقہ اور آفات گزشتہ کا تدارک کیا گیا اور کیا جا رہا ہے اور ملک کی آبادی اور لوگوں کی آسودگی کا سامان احسن طریقے پر انجام دیا جا رہا ہے:

محتاج بود ملک بہ پیرایہ چنیں

آخر مراد　ملک روا کرد روزگار

[ملک ایسے ہی لباس یا زیور کا ضرورت مند تھا آخر زمانے نے ملک کی مراد پوری کر دی]

ان اوراق کا مطالعہ کرنے والوں کے دلوں میں یہ بات نہ آئے کہ ان باتوں کا لکھنے والا مداحان کذب طراز کی طرح لالچی یا شاعران بہتان تراش کی طرح خود غرض ہے۔ الحمد للہ کہ میں نہ یہ ہوں اور نہ وہ۔ میں ایک سپاہی اور بادشاہ کا غلام ہوں اور اپنے دست و بازو کی محنت سے روٹی کھاتا اور عرق جبیں کا پانی پیتا ہوں۔ کارگاہ سادہ گوئی میں ہاتھ چلاتا ہوں خوشامد سے ناواقف ہوں۔ واقعہ نویسی کی پیش گاہ میں سرا و نچا رکھتا ہوں۔ اور زمانہ سازی کی گلی میں قدم نہیں رکھتا۔ میری زبان کا قلم میرے قلم کی زبان کی طرح کٹ جائے اگر روسیاہی سے دروغ گوئی کروں اور میری انگلیوں کے پور قلم کی نال (وہ چیز جو مثل سوت کے قلم تراشنے میں نکلتی ہے) کی مانند خشک ہو جائیں اگر میں لالچ کے جہل مرکب میں خلاف واقعہ سیاہی سے صفحہ آلودہ کروں۔ قسم ہے نبی صادق ﷺ وولی ناطق بحق کی کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے یا لکھ رہا ہوں اس کی غرض طاقت والوں کے لیے نصیحت و عبرت اور کمزوروں پر رحمت و رافت کے سوا کچھ نہیں۔ کیوں کہ طبیعتیں گزشتہ واقعات سننے کی جانب میلان رکھتی ہیں اور مولف ان واقعات کی تالیف کے وقت دنیا و آخرت کی بھلائی کے حامل چند سود مند کلمات لکھ سکتا ہے تا کہ قاری اور سامع اس سے تنبیہ اور نفع حاصل کر سکے:

سینہ صافاں راغم محنت　کشاں بیش از خود است

آب می نالد ازاں باریکہ بردوش پل است

[صاف دل والوں کو اپنے سے زیادہ محنت کشوں کا غم ہوتا ہے۔ پانی پل کے اوپر پڑنے والے بوجھ سے نالہ کرتا اور روتا ہے]

میں مانتا ہوں کہ میں نے جیسا کہا ویسا نہیں ہوں لیکن میں جس ذات عالی کی بلند ہمتی کے احوال لکھ رہا ہوں اور جس ضمیر حق پذیر یا اور بلند فطرت ہستی کے افعال قلم بند کر رہا ہوں اس کا اثر ہے کہ میں اچھے کو برا اور خلاف واقعہ نہیں لکھ سکتا:

چناں راستی طبعش از دہر خواست

کہ ہر کار در کجروی گشت راست

[اس کی طبیعت نے زمانے سے ایسا سیدھا پن چاہا کہ ہر ٹیڑھا کام سیدھا ہو گیا]

میں دنیا و آخرت کے اس بزرگ کے عدل و انصاف رحمت و مروت کو دلایل واضحہ اور براہین قاطعہ سے ثابت کرتا ہوں:

میگویم و می آیمش از عہدہ بروں

تا دیدۂ بدخواہ زغم گردد خوں

[میں کہتا ہوں اور اس سے عہدہ برآ ہوتا ہوں تا کہ بدخواہ کی آنکھ غم سے خون ہو جائے]

اول یہ کہ قلعہ و صوبہ چاٹگام جو کہ بدنہاد ڈاکوؤں کا مستقر اور جائے پناہ تھا اسے عنایت الہٰی سے فتح کیا اور ڈاکوؤں کے فساد و خونریزی سے اس صوبے کے لوگوں کی گردنیں، اور جان و مال کو آزاد کرایا۔ اس فتح کی تفصیل عنایت الہٰی سے عن قریب اپنے موقع پر بیان ہوگی۔ دیگر یہ کہ روزانہ اپنے دیوان خانے میں مظلوموں کی خود دادرسی کرتے ہیں اور ظلم و استبداد کی جو بھی خبر ملتی ہے فوراً اس کا ازالہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور بہ مقتضائے عدل ساعة خير من عبادة سبعين سنة (ایک ساعت کا عدل ستر سال کی عبادت سے بہتر ہے) اس کام میں مصروفیت کو ہر کام پر مقدم رکھتے ہیں۔

دیگر یہ کہ اپنی جاگیر کے پرگنوں میں یہ حکم جاری کر دیا ہے کہ مقررہ مقدار کے سوا کارندے جو کچھ ان کے پرگنوں میں ہر سال وصول کرتے ہیں اسے انعام کے طور پر رعایا میں تقسیم کر دیا جائے۔ ارباب حکومت و مناصب جانتے ہیں کہ ممالک وسیع المسالک ہند میں یہ بخشش صرف اسی

Scanned with CamScanner

صاحب دولت کے ساتھ مخصوص ہے۔

دیگر یہ کہ اس صوبے کے حکام اکثر کھانے اور پہننے کی چیزیں اور سامان اور کپڑے اجارہ داری کر کے اپنی من مانی قیمت پر بیچتے تھے۔ ضرورت مند مجبوراً انھیں خریدتے اور نقصان اٹھاتے تھے لیکن عدل وانصاف کی اساس مضبوط کرنے والے اس امیر نے کمینہ فطرت کاروں کو اس سے روکا اور حکم دیا کہ جو شخص جو چیز چاہے خرید اور بیچ سکتا ہے۔

دیگر یہ کہ اس صوبے کی بندرگاہوں پر جہازوں پر جو ہاتھی وغیرہ آتے تھے صوبے دار کے لوگ انھیں قرق کر کے اپنی پسند سے من مانی قیمت پر لے لیتے تھے۔ انھوں نے اس ناپسندیدہ طریقے کی رضامندی نہیں دی اور اسے ختم کرنے کا حکم صادر کیا۔

دیگر یہ کہ تاجر ومسافر سے زکوۃ اور مسلم وکافر پیشہ وروں اور آسودہ حال لوگوں سے محصول لینا بند کیا اس اجمال کی تفصیل وتوضیح یہ ہے کہ ہندوستان کے بیش تر مقامات اور بندگاہوں پر ابتدائے ظہور اسلام سے لے کر بادشاہ خلد مکانی فردوس آشیانی حضرت شہاب الدین محمد شاہ جہاں صاحب قران ثانی (اللہ ان کی مغفرت کرے اور انہیں جنت الفردوس عطا فرمائے) کے آخر زمانے تک گل فروش سے گل فروش تک، کپڑا سے لے کر بوریا بننے والے تک اور خوش حال وپیشہ ور سے محصول لینا اور مسافر وتاجر اور مکان وگھوڑا وغیرہ کرایہ پر دینے والے سے زکوۃ لینا ایک قاعدہ ودستور تھا۔ اس ظلم کی بنیاد ابتدا میں کم تھی اور جو آیا اس پر اضافہ کرتا گیا اور بالآخر تمام ملک اور خصوصاً بنگال میں یہ اس حد تک پہنچ گیا کہ تاجر اور پیشہ ور لوگ اور اہل وطن اپنے پیشہ اور تجارت چھوڑ کر جلاوطنی اختیار کرنے لگے اور یہ کہنے لگے:

سر بر گرفتہ از ستم دہر میرویم
جائیکہ روز گار نیابد سراغ ما

[ہم زمانے کے ستم سے سر بچا کر ایسی جگہ جا رہے ہیں جہاں زمانہ ہمارا سراغ نہ لگا سکے]

اور حکام محصول کے لالچ میں اس کی اجازت نہیں دیتے تھے اور راستوں اور گزرگاہوں پر یہاں تک حالت پہنچی کہ خشکی کے راستے میں سوار سے جب تک ایک دینار اور پیدل سے ایک درہم نہ لے لیتے چھوڑتے نہیں تھے۔ اسی طرح بحری راستے میں اگر راہ داروں کے کان میں یہ بات پہنچ جاتی کہ کوئی ٹوٹی ہوئی کشتی بھی پانی کا محصول دیے بغیر لے گیا ہے تو دریا پر زنجیر سے راستہ روک دیتے۔

یہ بہت بڑی چشم پوشی ہوتی اگر وہ پہنے ہوئے اچھے کپڑوں کے درست حصوں سے زیادہ زکوۃ نہ لیتے اور یہ بہت بڑی نیکی ہوتی کہ اگر پکے ہوئے کھانے پر خام غلے سے کم محصول لیتے:

مرد کانجا رسید سر بنہد
مرغ کانجا پرید پر بنہد

[جو آدمی وہاں پہنچتا ہے وہ سر رکھ دیتا ہے اور جو پرندہ وہاں اڑتا ہے پر سمیٹ لیتا ہے]

دین مبین کی تقویت اور سنت سید المرسلین کی اقتداء کے اظہار کے باوجود سلاطین دہلی میں سے کسی نے اس مخالف شریعت محصول، جس کی رقم بے حد وحساب تھی، پر قدغن نہیں لگائی اور اس سے صرف نظر کرتے رہے۔ حبك الله الاشياء يعمي ويصم (اللہ کے بجائے اشیاء کی محبت اندھا اور بہرا کر دیتی ہے) ہاں تاریخ میں نظر سے گزرا ہے کہ ۷۵۲ھ میں سلطان فیروز شاہ علیہ الرحمۃ جب تاج دار سلطنت ہندوستان بنے تو انھوں نے یہ ظلم ختم کیا اور داد خدا پرستی ودین پروری دی۔ لیکن ان سے پہلے یا ان کے بعد کسی کو اس کی توفیق نہیں ہوئی بلکہ اس محصول میں اضافہ ہی ہوتا رہا اور جب خدائی ارادہ اور مشیت ایزدی لوگوں کی خوش حالی اور ملک کی تعمیر پر مبذول ہوئی اور زمام سلطنت وخلافت خسر وجہانگیر خرم سلسلہ اکبر بابری صاحبقران ہمایوں، دودمان اعظم تیموری، مالک رقاب سلاطین بر وبحر (خشکی وتری کے بادشاہوں کی گردنوں کے مالک) حلقہ در گوش کن سلاطین دہر (سلاطین دہر کے کانوں میں حلقہ ڈالنے والے) مہر سپہر فضل وعدل (فضیلت وعدالت کے آسمان کے

سورج) علم و بذل کے آسمان کے چاند حامی دین متین، ماحی کفر و ملحدین:

داد فرابندۂ بیداد گاہ
شخص خداوندی و ظل الٰہ

[ظلم و ستم کی جگہ میں عدل کرنے والے اہل حق اور ظل الٰہ]

جرم بخشنے والے شہنشاہ، خامہ و شمشیر کے بادشاہ، عالم صغیر و کبیر کے سلیمان، آسمان و زمین میں ابوالمظفر محی الدین محمد اورنگ زیب عالمگیر کے نام سے مشہور، کے دست اقتدار میں آئی تو خالق کی رضا کے حصول اور مخلوق پر شفقت کرتے ہوئے بارگاہ دین پروری و معدلت گستری سے متمکین کار اور عمال کو حکم ہوا کہ ممالک محروسہ میں ان اقسام کے مذموم و شنیع افعال کے مرتکب نہ ہوں اور قریوں و شہروں کے باشندے اور بحر و بر کے مسافروں کو ان غیر شرعی محصولات و مطالبات سے معاف و محفوظ رکھا جائے۔ دنیا کی خبروں کی اطلاع رکھنے والوں اور آثار سلاطین سے واقفیت رکھنے والوں پر پوشیدہ و مخفی نہیں ہے کہ رایت اسلامی کی بلندی کی ابتدا سے لے کر ماضی کے کسی بھی بادشاہ کو اس کی توفیق نہیں ہوئی اور ایسی بخشش جو توران کے سالانہ خراج کے برابر ہو کسی نے عوام پر نہیں کی:

خدایا تو ایں شاہ درویش دوست
کہ آسایش خلق در ظل اوست
بسے بر سر خلق پاینده دار
بہ توفیق طاعت دلش زنده دار

[اے خدا اس درویش دوست بادشاہ کو جس کے زیر سایہ خلق اللہ آسایش و آرام محسوس کرتی ہے، ایک طویل مدت تک لوگوں کے اوپر اس کا سایہ دراز رکھ اور اطاعت کی توفیق سے اس کا دل زندہ رکھ]

قوی اور واثق امید ہے کہ جس طرح رعایا اور اہل تجارت کو ظلم و بدعت سے نجات ملی اس طرح سپاہ کے احوال اور غلط لکھنے والے چور محررین کے چنگل میں گرفتار عاجز و مجبور ان سپاہیوں کے حالات بھی دربار آسمان و سلاطین سجدہ گاہ میں پیش ہو کر وہ بھی اس قوم ناخدا ترس کے پنجۂ زیادتی و ظلم سے رہائی پائیں گے۔ کیوں کہ اہل دفتر اور محررین کے نزدیک لشکری مجوسی کے غلام سے بھی ذلیل اور یہودی کے کتے سے بھی زیادہ رذیل ہوتا ہے۔ ان کا منافق قلم جب بھی دوات کے سوراخ سے سر نکالتا ہے تو سپاہی کی خوراک (تنخواہ) میں کچھ کمی کرنے کے علاوہ دل سیاہ کی کتاب پر کچھ نہیں لکھتا ہے۔ اور ان کی زبان منہ کے گڑھے میں جب بھی حرکت کرتی ہے تو سپاہیوں کی تنخواہ میں کٹوتی کے سوا کچھ نہیں بولتی عجیب نامعقول موشگافیاں کرتے ہیں۔

داغ کے وقت رخش (وہ گھوڑا جس کا رنگ سفید اور سرخ ملا ہوا ہو، بعضے کہتے ہیں کہ یہ رنگ درمیان سیاہ اور بھورے کے ہوتا ہے، رستم کے گھوڑے کو ایسا ہی رنگ ہونے کی وجہ سے رخش کہتے ہیں) کو یابو (بوجھ ڈھونے والا چھوٹا گھوڑا) شبدیز (خسرو پرویز کو گھوڑے کا نام جو سیاہ رنگ یعنی مشکی تھا) کو ٹٹو لکھتے ہیں۔ اور تصحیحہ کے دن سیدھا کھڑا ہونے والے گھوڑے کو جوگیر، تھوڑا ٹیڑھا پیر رکھنے والے کو لنگڑا، پاؤں گھسیٹنے والے کو شل اور اگر تھوڑا سا بھی اون سے کم ہو تو تفلی لکھتے ہیں۔ زرہ داؤدی کو پردہ زنبوری (سوراخ دار یا جالی دار کپڑا) اور فولادی خود کو روئی کا عرق چیں (پگڑی کے نیچے کی ٹوپی) کہتے ہیں۔ رستم کو زال اور زال کو بچہ شمار کرتے ہیں۔ روئیں تن (اسفندیار کا لقب) جیسے بہادر آدمی کو تنخواہ کے لیے ان سزاؤں کو پار کرنے کے بعد تصدیق، یادداشت اور قبضہ و برات (پاکی) کے ہفت خوان دفاتر سے گزارتے ہیں۔ رب کریم عمر نوح، صبر ایوب اور گنج قارون عطا کرے تب کوئی کام ہو سکتا ہے۔ کچہری خالصہ کے مسلخ (کھال اتارنے کی جگہ) میں طلب گار کو اپنی کھال نوچنی پڑتی ہے۔ اور دفتر تن کے مذبح میں تنخواہ دار کو جان کنی کرنی پڑتی ہے۔ اے مومنو کیا کسی نے ایسی زیادتی سنی ہے کہ دفتر کی ہر نشانی کو ایک

Scanned with CamScanner

ایک محرر لکھے اورا ے مسلمانو! کیا کسی نے یہ ظلم دیکھا ہے کہ ایک بات کو دس لوگ تحریر کریں تنخواہ کو برات میں اور حشو وضع کو بارز (ظاہر) میں ڈال دیتے ہیں اور اگر از روئے سہو جمع کرنے میں کوئی غلطی پکڑ میں آجاتی ہے تو اسے حق التحریر سمجھ کر اپنے قبضے میں کر لیتے ہیں اس کے باوجود بھی سپاہی پر احسان دھرتے ہیں۔ عدم آباد سرکار کا ویران پور پرگنہ جس کا خزانہ بھرا ہوا ہے جاگیر میں دیتے ہیں اور اس جگہ کے باقی سالوں کا جاگیر دار خانہ خراب سے وصول کرتے ہیں۔ ایک روزہ تصحیح کے تفاوت پر ایک سال وضع کر دیتے ہیں۔ فروردین میں نوکر ہوئے شخص کو اسفندار آئندہ سے تنخواہ بناتے ہیں۔ اگر کسی کے باوا آدم نے سرکار جنت آباد کی جاگیر سے بے سند ایک دانہ گندم کھا لیا تو اس کی اولاد سے گندم کی پوری بوری کا مطالبہ کرتے ہیں اور اگر کسی سے تین سالہ محصول مطلوب ہو تو کئی سال محصول لگا کر تنخواہ قلم زد کر دیتے ہیں۔

خداوند بے نیاز کی قسم کہ ان میں سے کوئی آزار مجھے اس طائفہ سے نہیں پہنچا ہے اور ان کے ہاتھ سے میرے کام میں کوئی خلل نہیں پڑا ہے لیکن دور و نزدیک کے صوبہ جات میں بیکسوں اور عاجزوں کے ساتھ جو کچھ ہوتے دیکھا اور سنا ہے اسے تحریر کر دیا ہے:

دلم بیفشرد درد آں چناں
کہ خونی چنیں گشت ازوی رواں

[میرے دل کو درد نے ایسا نچوڑا کہ اس سے خون جاری ہو گیا]

خلاصہ یہ کہ جہاں مطاع شہنشاہ عالم پناہ کا زکوۃ و محصول نہ لینے کے بارے میں صوبۂ بنگال میں جو حکم شرف صدور لایا وہ خالصہ شریفہ (شاہی زمین) کے لیے تھا لیکن نواب معلی القاب نے خود بخود اسے اپنی جاگیر میں نافذ کیا نیز الناس علی دین ملوکہم (لوگ اپنے بادشاہوں کے دین پر ہوتے ہیں) کے مصداق از راہ انصاف و حق پرستی اپنی جاگیر کے محصولات جو پندرہ لاکھ روپے ہوتے تھے سب معاف کر دیا۔ اور خالق کی رضا، مخلوق کی خوشحالی اور دین پناہ مرشد کامل (بادشاہ) کی پیروی اختیار کی۔

دیگر یہ کہ اکثر پرگنوں میں ایک مذموم رسم یہ جاری تھی کہ رعایا یا خوشحال لوگوں میں اگر کوئی مر جاتا اور اس کا کوئی لڑکا وارث نہیں ہوتا تو اس کا سارا ترکہ یہاں تک کہ اس کی بیوی اور لڑکیاں بھی سرکار خالصہ شریفہ یا جاگیردار یا زمین دار کے تصرف میں آجاتیں، اس قاعدہ کو انت کورہ کہتے تھے۔ نواب معلی القاب کے حکم سے یہ قبیح رسم بھی متروک ہوئی۔

دیگر یہ کہ اس صوبہ میں یہ دستور تھا کہ اگر کوئی شخص کوتوالی کے چبوترے پر کسی پر کوئی حق ثابت کر دیتا یا کوئی شخص چوری کر لیتا تو چبوترے کے منصف حق دار کو حق پہنچانے کے بعد چوتھائی حصہ حق السعی (کوشش کا حق) کے طور پر بحق سرکار لے لیتے تھے یہ مذموم طریقہ بھی برطرف ہوا۔

دیگر یہ کہ جب مدعی اور مدعا علیہ کسی مناقشے میں حکام کے پاس حاضر ہوتے تھے تو دونوں کو قید کر دیتے تھے اور انھیں چھوڑنے کا بحق سرکار یومیہ وصول کرتے تھے یہ عمل شنیع بھی ختم ہوا۔

دیگر یہ مجلس شدت آئین کے باریافت گان روزانہ مستحقین اور ضرورت مندوں کے گروہ حضور نواب معلی القاب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں اور وہ کشادہ پیشانی اور شرح صدر کے ساتھ ان پر انعام و اکرام کی بارش کر کے انھیں خوش و خرم بناتے ہیں اور کہیں آنے جانے، یوم عید اور دوسرے مبارک دنوں میں مقررہ لنگر کے سوا خلق خدا پر اتنی داد و دہش، احسان اور سخاوت و ایثار فرماتے ہیں کہ بنگال سے محتاجی اور فقیری کی رسم ہی اٹھ گئی ہے اور کاموں اور خدمات کے لیے مزدور بڑی مشکل سے مل پاتے ہیں۔ نواب معلی القاب اسے توفیق ایزدی اور عطائے خداوندی تصور کرتے ہوئے احسان قبول کرنے والے کا احسان سمجھتے اور اس کے اظہار سے بہت دور ہیں:

پنہاں ز حاسداں بخودم خواں کہ منعماں
خیر نہفتہ خاص برائے خدا کنند

[میں حاسدوں سے خود ہی پوشیدہ ہوں، بتا دو کہ منعم، خاص مخفی خیر و بھلائی خدا کے لیے کرتے ہیں]

Scanned with CamScanner

اور ہر سال ایک خطیر رقم برائے فقیر و یتیم و بیسر دیگر صوبہ جات میں بھیجتے اور زادِ آخرت کی تیاری کرتے ہیں۔
روایت ہے کہ امام زین العابدین کے سامنے جب سائل آتا تو فرماتے مرحباً بمن یحمل زادی الی الآخرہ (خوش آمدید وہ شخص جو میرا زاد راہ آخرت میں لے جانے والا ہے) مندرجہ ذیل دو اشعار شیخ ابو علی سے منقول ہیں:

یا غافلا عن حرکات الفلک
ینبہک اللہ ما الفلک
مالک الغیر اذاحہ
وکل ما انفقت منہ فلک

[اے فلک کی حرکات سے غافل شخص اللہ تجھے خبردار کر رہا ہے تو تجھے کس چیز نے غافل کر رکھا ہے۔۔۔ جو کچھ تم خرچ کر رہے ہو وہ تمہارا ہی ہے یعنی آخرت میں تمھیں اس کا اجر ملنے والا ہے]
اور اہل استحقاق کے املاک وظائف کے باب میں ان لوگوں پر ان کے جو احسانات ہیں وہ صاحب انصاف ذی عقل اور خبر رکھنے والوں پر ظاہر ہیں کہ ان صفات حمیدہ سے متصف ہونا اور ان خوبیوں سے بہرہ مند ہونا دنیا کی آبادی اور اہل دنیا کی آسودگی کا سبب ہے:

کند خیمہ سایہ بر آفتاب
کہ عدلش ستون است و جودش طناب

[ایسا خیمہ آفتاب پر سایہ کرتا ہے کہ عدل جس کا ستون اور جود طناب ہو]

درختی است عدل وبقا باراو
ستم برنیان وفنا باراو

[وہ عدل کا درخت ہے اور بقا اس کا پھل ہے]
یہ عدل و انصاف اور مروت و بخشش ان کے اس سرزمین پر قدم رکھنے کے ساتھ ظہور پذیر ہوئے:

باش تا صبح دولتش بدمد
کیں ہنوز از نتائج سحر است
ایں مراتب کہ دیدۂ جز ویست
کار کلی ہنوز در قدر است

[رکو کہ ان کی حکومت کی صبح روشن ہو جائے کیوں کہ یہ ابھی سحر (صبح صادق) کے نتائج ہیں۔ یہ مراتب جو تم نے دیکھے وہ تو جزو ہے اصل کام تو تقدیر میں ہے یعنی ابھی ہونا باقی ہے]
القصہ منور خاں کی شکست، بحری بیڑہ نہ ہونے اور ڈاکوؤں کی آمد نزدیک ہونے کی وجہ سے جہانگیر نگر کے باشندے مضطرب اور بے چین تھے۔ خان والا شان عقیدت خان جو چند دن پہلے جہانگیر نگر پہنچے تھے انھوں نے میرک سلطان اور فرہاد خاں کو جہانگیر نگر کی حفاظت اور اہل شہر کے اطمینان و تسلی کے لیے دھاپہ جو کہ جہانگیر نگر کے راستے میں ایک تنگنائے ہے، بھیجا اور احتشام خاں کو خضر پور اور راجہ اندر من کو مذکورہ موضع کے پانی کی گزرگاہ پر متعین کیا اور محمد بیگ اباکش کو دشمن کے چنگل سے رہا کرائی گئی چند کشتیوں کے ساتھ سری پور کے تھانے دار کی مدد کو روانہ کیا اور سب کو یہ حکم دیا کہ میرک سلطان کے حکم سے تجاوز نہ کریں۔ تمام لوگوں نے اپنی مقررہ جگہوں پر پہنچ کر آس پاس کی جگہوں کا ایسا انتظام و انصرام کیا کہ ڈاکوؤں نے منور خاں سے جو کشتیاں چھینی تھیں انھیں ہی غنیمت سمجھتے ہوئے اس دیار کے باشندوں سے مزاحمت کیے بغیر واپس

Scanned with CamScanner

ہو گئے۔ نواب معلی القاب نے اس دیار کی مخالفت وعداوت پر مشتمل خطوط خان والا شان عقیدت خاں اور دیگر سرداران کو لکھے اور محمد بیگ ایاکش کو جو پرانا سپاہی اور بحری بیڑے کی جنگ دیکھے ہوئے تھا، بحری بیڑے کا سردار مقرر کیا اور خود پانی کم ہونے اور راستہ ظاہر کا انتظار کرنے لگے اور بردوان میں دوستکام کا انتقال ہو گیا تو میر سید محمد دیوان تن کو، جو لکھنے لکھانے کے کام سے اکتا گئے تھے اور خدمت سپاہ گیری کے خواہاں تھے، اسپ وخلعت سے سرفراز کر کے فوج داری خدمت پر بردوان روانہ کیا۔ اس صوبے میں نواب معلی القاب کی فتوحات کثیرہ وفیوضات غفیرہ پر جو حسن اخلاق اور براہین دلالت کرتے ہیں وہ مقام حضرت ابراہیم علیہ السلام سے جامہ مطہرہ کا پہنچنا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل اور ابہام کی تفسیر یہ ہے کہ نواب معلی القاب روزانہ عبادت سے فراغت کے بعد کلام اللہ کی کتابت کرتے ہیں۔ اس کے بعد ملک وحکومت کے کاموں میں مشغول ہوتے ہیں اور جب اس کلام واجب الاحترام کی کتابت مکمل ہو جاتی ہے۔ تو اسے ایک خطیر رقم کے ساتھ مکہ معظمہ ومدینہ منورہ زادہما اللہ شرفاً وتعظیماً بھیج دیتے ہیں۔ اس رقم کا کچھ حصہ وہاں کے فقراء ومساکین میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اور قرآن مجید کے پارے وہاں کے [illegible] میں یومیہ تلاوت کرنے کے لیے دے دیے جاتے ہیں۔ بنگال آنے سے قبل صوبہ دکن میں قیام کے دوران نواب معلی القاب ایک مصحف مکمل کر کے ان مقامات مقدسہ جانے والوں کے ہاتھوں بھیج چکے تھے۔ وہ جماعت، شریف مکہ کے خط اور مقام ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام کے ریشمیں جامہ مطہرہ کے ساتھ جس پر آیت کریمہ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى اور دیگر آیات شریفہ تحریر تھیں کو شریف مکہ کے ہدیہ کے طور پر لائے۔ نواب معلی القاب نے وہ تحفہ مبارک آنکھوں سے لگایا، بوسہ دیا اور فصیح وبلیغ خط کے مطالعے سے مسرور ومحظوظ ہوئے۔

اکبر نگر کے عجیب واقعات میں ایک واقعہ یہ ہے کہ راقم الحروف کے گھر کے پیچھے ایک تالاب ہے جس کے چاروں جانب لوگوں کے مکانات ہیں۔ ایک صبح ہوا کی تحریک کے بغیر اس تالاب میں امواج اور تلاطم آ گیا اور اس کا رنگ سرخ ہو گیا۔ ایک شب وروز اس کا یہی رنگ رہا اس کے بعد اصلی رنگ پر آ گیا۔ محول الحول خدا کی ذات حقیقت حال سے زیادہ واقف ہے۔

۵ ربیع الثانی ۱۰۷۵ھ کے ایک ساعت سعید میں نواب معلی القاب نے اکبر نگر سے جہانگیر نگر کی جانب سب کو جمع کیا اور اپنے ملازم اسمٰعیل خاں جماعت دار کو اکبر نگر اور اس کے مضافات کی خبر گیری کے لیے ایک فوج کے ساتھ مقرر کیا اور میر مرتضی جو توپ خانے کے داروغہ سے معزول ہو کر دربار عالم پناہ میں گئے تھے، اس جانب سے سفارش پا کر مذکورہ تاریخ میں اپنے سابقہ عہدے پر نواب معلی القاب کی ملازمت میں بحال ہوئے۔ مشیت ایزدی کے بعد میر مرتضی کو مذکورہ عہدے کے بعد دیگرے تفویض ہونے کا سبب یہ ہے کہ جب نواب معلی القاب کو میر مرتضی کی سربراہی اور مذکورہ خدمت کی بہتر انجام دہی کا علم ہوا تو چوں کہ انھیں مردود دشمن کے قلع وقمع کے لیے بحری بیڑہ اور توپ خانہ کی مضبوطی اور اہتمام مقصود تھا اس لیے انھوں نے دربار عالم پناہ میں عریضہ ارسال کر کے مذکورہ خدمت کے لیے انھیں طلب فرما لیا۔

اگرچہ ابھی راستہ مٹی اور کیچڑ سے صاف نہیں ہوا تھا اور نالہ پانی سے بھرا ہوا تھا اس کے باوجود نواب معلی القاب ملک کو ان کمینے ڈاکوؤں سے بچانے اور ان کی سرکوبی کے لیے کوچ در کوچ کرتے ہوئے اور لشکر ظفر موج ہر قدم پر ایک نالہ، ہر روز ایک نہر اور ہر ہفتے ایک دریا پار کرتے ہوئے رواں دواں تھا۔ مکبہ کے ڈاکوؤں کا غلبہ اور دبدبہ اس قدر تھا کہ جب بھرا اتی کے مقام پر نواب صاحب اور ان کا لشکر خیمہ زن تھا تو کچھ دور اندیش لوگوں نے عرض کیا کہ فرید پور جو کہ ان ڈاکوؤں کی جولاں گاہ ہے، کے راستے سے جانا بہتر نہیں ہے۔ بلکہ احتیاط کا تقاضا ہے کہ جہانگ کے نالے کے راستے سے جایا جائے نواب معلی القاب نے اس کمزور رائے کو بہت ناپسند کیا اور فرمایا:

برروئے زمیں چوں رخش من پویہ کند
دشمن ز نہیب تیغ من مویہ کند

[زمین کے اوپر جب میرا گھوڑا چلتا ہے تو میری تلوار کے خوف سے دشمن نوحہ کرتا ہے]

ان دشمنوں کو کہاں یارا کہ ہمارے لشکر کے مقابل آ سکیں اور ہم چاہتے ہیں کہ سید حاجا کران کا ملک بہ عنایت الٰہی فتح کریں ان کے خوف

سے ہم راستہ کیسے بدل سکتے ہیں۔ اور فی الواقع اس گروہ اور اہل بنگال کے عجز و کمزوری دیکھتے ہوئے وہ مشورہ غلط نہیں تھا۔

بہر حال لشکر بادشاہی اسی معروف راستے سے آگے بڑھا۔ نور اللہ خاں فوج دار جسر سے آ کر ملازم ہوا۔ اور خاص تلوار پا کر جسر روانہ ہوا۔ ناظر پور کی منزل میں محمد بیگ داروغہ جو چند کشتیاں لے کر استقبال کو آیا تھا خدمت میں حاضر ہوا۔ اسی دوران کوامتی کا تھانے دار رشید خاں نے آسام کے زمین دار کی مزاحمت اور ان کے دفاع کے لیے کمک بھیجنے کی درخواست پر مشتمل ایک عریضہ نواب صاحب کی خدمت میں ارسال کیا، لہٰذا راجہ اندرمن اور میر حسین اور دوسرے منصب داروں کو ایک گروہ کے ساتھ رشید خاں کی مدد کے لیے متعین کیا گیا۔ چوں کہ اس خبر میں سچائی نہیں تھی، اس لیے یہ لوگ جلد ہی واپس آ گئے اور جب جاترا پور میں نواب صاحب خیمہ زن ہوئے تو میرک سلطان بخشی اور دوسرے بندگان شاہی جو برائے استقبال آئے تھے، حاضر ہوئے اور شرف ملازمت حاصل کیا۔ میرک سلطان اپنی بہترین خدمات کے صلے میں بے شمار الطاف و عنایات کے سزاوار ٹھہرے اور دربار سلطنت کی طرف سے حقیقت خاں کے خطاب سے سرفراز ہوئے۔ اور مزید اضافہ منصب و مراتب کے امیدوار ہوئے۔ یہ حقیقت خاں بادشاہ کے قدیم معتمد و مقرب لوگوں میں ہیں۔ باہمت سید اور صحیح النسب ہیں۔ باحیا اور مہذب و مؤدب نوجوان ہیں۔ مخلوق خدا کے خیر خواہ، نیک اور خوش اخلاق ہیں۔ ان کی فطرت مردانگی اور مردمی سے گوندھی گئی ہے اور ان کی عادت آب امانت سے۔ تدبیر ملک و مال میں ان کی رائے خطا سے پاک ہے۔ سرداری اور کارگزاری میں یگانہ اور فنون جنگ پر قدرت رکھتے ہیں۔ مزاج میں پختگی کے ساتھ بچوں جیسا معصوم دل رکھتے ہیں۔ اور کمال کے ساتھ ان کا سینہ، کینہ و حیلہ سے صاف ہے۔ بادشاہی خیر خواہی کے ساتھ سپاہ کی رضا مندی بھی ملحوظ رکھتے اور اجتماع نقیضین ان سے ظہور میں آتے ہیں۔ خدا انھیں خیر و نیکوکاری کی توفیق سے نوازے۔

سلطنت عالیہ کے دربار سے بھگوتی داس دیوان تن بنگال کو دیوان خالصہ کا عہدہ تفویض ہوا۔ چوں کہ خان والاشان کو اکبر نگر کی فوج داری کا عہدہ ملا تھا، تو وہ قدم بوسی کر کے دوسرے دن اکبر نگر روانہ ہوئے۔ نواب معلی القاب جہانگیر نگر سے ایک منزل کی دوری پر صحیح وقت کے انتظار میں چند روز قیام پذیر رہے۔ آپ کے بڑے بیٹے امید خاں جنھیں دربار سلطنت سے نواب آصف خاں کی رفاقت حاصل ہے، وہ آئے اور اپنے والد ماجد کی ملاقات سے دنیا و آخرت کی سعادت سے بہرہ ور ہوئے۔ اسی مقام پر ایک دن دیوان خانہ کے باہر ایک سپاہی جو سرکار کا ملازم بھی نہیں تھا، حاضر ہوا۔ تلاشی کے وقت ایک چوب دار نے اسے ایک ڈنڈا رسید کر دیا۔ اس سپاہی نے نیام سے تلوار کھینچ لی۔ دوسرے چوب دار اور نگراں اس کی تعزیر کے لیے اکٹھا ہو گئے۔ اور ڈنڈے کی چوٹ سے اس کے ہاتھ سے تلوار گرا دی۔ وہ اجل رسیدہ سراسیمہ ہو گیا۔ اور کٹار نکال لی۔ اور نواب معلی القاب کی مسند کی طرف دوڑا۔ میر رحیم اور میر دربار نے اسے راستے میں پکڑنے کی کوشش کی تو اس نے دونوں کو زخمی کر دیا۔ جب وہ نواب معلی القاب کے مسند کے قریب پہنچا تو وہ بذات خود اس کے دفاع کے لیے آگے بڑھے۔ اسی دوران اختصاص خاں اور شیخ عبد الصمد اس کے سامنے آ گئے۔ اور انھیں دونوں میں سے کسی کی تلوار سے وہ ذلیل قتل ہوا۔ یہ شیخ عبد الصمد حضرت قطب الاقطاب خواجہ فرید الدین گنج شکر کی اولاد میں سے ہیں۔ اور کم عمری کے باوجود عقل و سمجھ اور اعمال صالحہ سے مزین ہیں۔ اور فضائل نفسانی سے آراستگی کی بنا پر اس دولت خانہ کی مطلق خیر خواہی میں عمر بسر کرتے ہیں۔ اور خدمت بخشی گری سے سرفرازی کے علاوہ مزید عنایات و الطاف سے ممتاز ہیں۔

۳ جمادی الثانی ۱۰۷۵ھ بساعتی کہ تولا کند بد و تقویم (ایسی ساعت میں جس پر جنتری بھی بھروسہ کرے) میں نواب معلی القاب شہر جہانگیر نگر میں داخل ہوئے اور اس شہر کے باشندوں کے سروں پر اپنا ظل عاطفت دراز کیا۔ اور پوری ہمت اور تندہی کے ساتھ بحری بیڑے کو زیادہ سے زیادہ طاقت ور بنانے میں مصروف ہو گئے۔ ملاح فراہم کرنے، ان کی تنخواہ اور ضروریات کا خیال رکھنے اور کشتی بنانے کے سامان اور کاریگروں کی فراہمی سے ایک لمحے کے لیے بھی غافل نہیں ہوئے۔ حکیم محمد حسین منصب دار کو، جو عمدہ اطوار اور اچھے اخلاق کے حامل ہیں، اور علما و صلحا روزگار اور فضلا و ادبا و زمانہ میں شمار ہوتے ہیں، مدت دراز سے نواب معلی القاب کی خدمت میں ممتاز، صاحب اختیار، با اخلاص اور صائب الرائے سمجھے جاتے ہیں، کارخانہ کشتی سازی کا نگراں مقرر کیا۔ اور محمد مقیم جو اس صوبے کے جملہ منصب داروں میں کارگزاری، معاملات

کی سمجھ اور خدمت گزاری میں ممتاز ہیں اور خانخاناں مرحوم نے بھی آسام کی مہم کے لیے کوچ کرتے وقت بحری بیڑے کے انتظام و انصرام کے لیے انھیں جہانگیر نگر میں روکے رکھا تھا، قاضی سمو کا تبادلہ کر کے انھیں بحری بیڑے کے مشرف (نگراں) کے عہدے سے سرفراز کیا۔ اور کشور داس بندۂ بادشاہی کو جو ایک واقف کار لکھنے والے اور کارگذار ہیں، پرگنوں کی دیکھ بھال اور جاگیر کے عمال و کارندوں کی تنخواہ پر مقرر کیا اور تمام کارخانوں میں سمجھ دار لوگوں کو سربراہ متعین کیا۔ اگر خامہ سخن گستر نواب والا قدر کی جد و جہد، جو وہ کشتیاں تیار کرانے کے لیے کر رہے تھے، نظم و نثر میں لکھنا چاہے تو شب و روز کا سفینہ اور صحائف روزگار کی بیاض اس کے لکھنے سے قاصر رہ جائے۔ مجملاً یہ کہ اس کے باوجود کہ لکڑی کا ایک تراشہ اور بجرا اور کسی ملاح یا کاریگر کا نام و نشان بھی موجود نہیں تھا، لیکن نواب معلی القاب نے حصول ثواب کی شدت شوق اور ملک و عوام کی بھلائی اور خیر خواہی کی خواہش میں بحری بیڑے کو طاقت ور بنانے میں ایسی سعی اور محنت کی کہ چند ہی روز میں تقریباً تین سو کشتیاں مع ساز و سامان جنگ کے لیے تیار ہو گئیں۔ فی الواقع تائید رب کریم سے اس کام میں ید بیضا دکھا دیا۔ اور سننے والے سے زیادہ دیکھنے والے کے لیے یہ امر باعث تعجب ہے کہ خانخاناں کی وفات کے بعد جن لوگوں نے بحری بیڑے کی حالت دیکھی ہے، وہ جانتے ہیں کہ جناب عالی کی توجہ نے چند ایام میں کیا کام کر دکھایا۔

شنیدہ کے بود مانند دیدہ

[سنا ہوا دیکھے ہوئے کے مانند کب ہوتا ہے]

جیسا کہ سابق میں تحریر ہوا کہ بحری بیڑے کی سرداری محمد بیگ اباکش کو سپرد ہوئی تھی۔ اسی سلسلے میں مذکورہ سال ۲۳ شعبان کو سرکار عالی (نواب صاحب) کے ملازم ابوالحسن جماعت دار جن کی خدمات وقائع سفر آسام میں تحریر کی گئی ہیں، کو بھی بحری بیڑے میں متعین کیا گیا۔ اور ان کے سپرد یہ کام ہوا کہ جملہ تین سو کشتیوں میں سے ہر دو سرداروں کے پاس ڈیڑھ سو کشتیاں رہیں اور وہ ایک ساتھ تھانہ سری پور پر نگاہ رکھتے ہوئے لنگر انداز ہوں۔ اور اگر ڈاکو ممالک بادشاہی میں گھسنے کی کوشش کریں تو ان کے مقابلے اور مدافعت کے لیے ایک دوسرے کی معاونت کریں ورنہ باری باری اپنی کشتیوں کے ہمراہ چکر لگاتے رہیں۔ ابوالحسن نے سری پور جا کر اور محمد بیگ نے اپنے مقام پر اس حکم کی تعمیل کی۔ ایک بار ڈاکوؤں نے اپنی عادت کے مطابق ممالک بادشاہی میں دراندازی کی کوشش کی تو ابوالحسن سری پور سے اپنی کشتیوں کے ہمراہ ان کے مقابلہ کے لیے روانہ ہوا اور نواب معلی القاب نے دریا کے کنارے قدم رنجہ فرما کر اپنی خاص کشتیوں پر لشکر ظفر اثر کے کچھ فوجیوں کو سوار کر کے اپنے ملازم رکن الدین کی سربراہی میں جاترا پور کے راستے اس بد بخت گروہ کی سرکوبی کے لیے بھیجا۔ جن کی وجہ سے ڈاکوؤں کا گروہ بے نیل مرام چاٹگام کی طرف راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اور اسے ملک بادشاہی میں گھسنے کی مجال نہ ہو سکی۔ اور جب جشن اور تحویل مراسم کا روز مسرت آیا تو اکثر بندگان شاہی اور نواب معلی القاب کے لشکر کے سرداران خلعت فاخرہ سے سرفراز ہوئے۔ اور بعض کو ہاتھی اور گھوڑے سے بھی اختصاص حاصل ہوا۔

ملک بنگال کا اکثر حصہ دریائے گنگا اور دریائے برہمپتر کے درمیان اور ان کے کناروں پر آباد ہے اور چاٹگام سے جو ڈاکو ممالک محروسہ میں دراندازی کے لیے آتے ہیں، تو وہ دائیں جانب سرز میں بھلوہ اور بائیں جانب جزیرہ سوندیپ جس پر زمین دار دلاور قابض ہے کو چھوڑ تے ہوئے موضع سنگرام گڑھ پہنچتے ہیں۔ پھر اگر ان کا ارادہ جسیر ہوگلی اور بھوسنہ میں تاخت و تاراج مچانے کا ہوتا ہے تو دریائے گنگا کے راستے اور اگر بگرام پور سنار گام اور جہانگیر نگر اور دیگر قصبات کا ارادہ ہوتا ہے تو دریائے برہمپتر کے راستے جاتے ہیں۔ یہ سنگرام گڑھ اس جزیرہ کا انتہائی آخری حصہ ہے جس پر جہانگیر نگر اور دوسرے قصبے اور گاؤں آباد ہیں۔ اس کے سامنے دریائے گنگا و برہمپتر ایک ساتھ مل جاتی ہیں۔ اور ملک بھلوہ اور سوندیپ سے گزرتے ہوئے سمندر میں گر جاتی ہیں۔ گزشتہ سالوں میں سنگرام نامی ایک شخص نے ڈاکوؤں کی مزاحمت کے لیے اس مقام پر ایک قلعہ بنایا تھا۔ ہندی زبان میں گڑھ گاف فارسی (گ) اور رائے مہملہ کے ساتھ قلعہ کو کہتے ہیں۔ اور یہ دو کلمے یعنی سنگرام گڑھ،

Scanned with CamScanner

بعلبک کی طرز پر اس سرزمین کا نام بن گیا۔ نواب معلی القاب کی خدمت میں یہ عرض کیا گیا کہ اگر سنگرام گڑھ میں ایک قلعہ بنادیا جائے اور آلات حرب وجنگ سے آراستہ کردیا جائے اور وہاں ایک بڑی فوج اور بحری بیڑے ہر وقت موجود رہے تو ممکن ہے کہ ڈاکو ممالک بادشاہی میں در اندازی کی ہمت نہ کرسکیں۔ نواب معلی القاب نے فرہاد خاں کو حکم دیا کہ فوج کی ایک ٹکڑی اور منصب دار اور توپ خانہ لے کر فوراً سنگرام گڑھ روانہ ہو اور جب خان مذکور نے دوراز کار تاویلات کا سہارا لیا تو نواب صاحب نے محمد شریف سابق فوجدار ہوگلی کو وہاں کا تھانے دار بنا کے بھیجا اور قلعہ بنانے کا حکم دیا اور ابوالحسن کو دوسو کشتیوں کے ساتھ سرکش گروہ کی تعزیر کے لیے بھیجا اور محمد بیگ اباکش کو سو کشتیوں کے ساتھ دھاپہ میں لنگر انداز رہنے کا حکم دیا تاکہ جیسے ہی وہ ان ڈاکوؤں کی آمد کی خبر سنے بلا توقف فوراً اس کی مدد کو پہنچے تاکہ صرف ان کے پہنچتے ہی سے اس سرکش گروہ کے دل میں بادشاہ کا خوف بیٹھ جائے۔ اور ایک گروہ کو یہ حکم ہوا کہ دھاپہ سے سنگرام گڑھ تک ایک اتنا اونچا راستہ بنائیں تاکہ موسم برسات میں سنگرام گڑھ سے جہانگیر نگر تک، جو کہ ۱۸ کوس کی مسافت ہے، خشکی کے راستے جانے میں دشواری نہ ہو۔ مذکورہ امور حکم کے مطابق انجام دیے گئے۔ قلعہ اور تھانے کی بنیاد نے ان بن مانس ڈاکوؤں کے دلوں پر بے اندازہ خوف بٹھا دیا۔ اور خواب غفلت سے بیدار کردیا اور ان کا غرور ونخوت توڑ دیا۔ ڈاکوؤں نے ایک دوبار سنگرام گڑھ کے آس پاس اپنا کروفر دکھانے کی کوشش کی لیکن اس سے آگے بڑھنے کی جرأت نہ کر سکے اور جب ابوالحسن ان کے دفاع اور مقابلہ کے لیے آگے بڑھا تو اپنے ملک لوٹ جانا ہی انھوں نے غنیمت سمجھا۔ اسی دوران خبر آئی کہ محمد حسین فوج دار بھلوہ دار الفنا سے دار البقا انتقال کرگئے۔ نواب معلی القاب نے فرہاد خاں کو اسپ وخلعت عطا فرما کر وہاں کے فوج دار کے عہدہ پر مقرر کیا۔ چوں کہ آسام کی مہم میں ابن حسین کی دلاوری، بہادری اور حسن خدمات اور حسن سرداری ظہور میں آچکی تھیں، اس لیے نواب معلی القاب نے پایۂ تخت کو عرضی ارسال کرکے انھیں بحری بیڑے کا داروغہ مقرر کیا۔ وہ وہاں سے آکر نواب صاحب کی ملازمت سے سرفراز ہوئے۔ بھگوتی داس کے تبادلے سے محمود بیگ دیوان تن کے عہدہ پر فائز ہوئے۔ اس کے بعد دربار سلطنت سے یہ حکم موصول ہوا کہ رلجبہ اندر من کے خویش واقارب اپنے وطن میں شورش برپا کررہے ہیں اس لیے مذکورہ رلجبہ کو قید کردیا جائے۔ نواب معلی القاب نے حقیقت خاں کو حکم واجب الاتباع اس تک پہنچانے کا حکم دیا۔ خان مذکور نے نواب صاحب کے ساتھ رلجبہ مذکور کی ملاقات کرائی۔ چوں کہ رلجبہ بغاوت میں اپنی قوم کے ساتھ شریک نہیں تھا اور اس سے انکار عظیم کرتا تھا اور حکم بجالانے اور خدمت گزاری میں کوئی کوتاہی نہیں کرتا تھا اس لیے نواب معلی القاب نے اس کی بے گناہی کی حقیقت دربار عالم پناہ میں لکھ کر اس کی رہائی اور منصب واپس کرنے کی درخواست کی۔ نواب صاحب کی درخواست کو شرف قبول حاصل ہوا اور رلجبہ اندر من کو رہائی اور منصب دوبارہ حاصل ہوا۔ شہزادہ شجاع کی آسام مہم کی تیاری میں اس بے چارے نے بڑی محنت کی تھی تو اس کا منصب چار ہزاری سے دو ہزاری کردیا گیا اور اس وقت اپنی قوم کے لوگوں کی شامت اعمال سے قید خانے کی صعوبت برداشت کی اور منصب دو ہزاری سے ایک ہزاری کردیا گیا۔ اس زمانے کے اکثر خاندان نقصان وایذا رسانی میں افسانہ اور اکثر خویش واقارب بیگانگی وعداوت میں یگانہ اور مار آستین ہیں۔ ان کے کاٹے کا علاج نہیں اور ان کے دیے ہوئے زخم کا کوئی مرہم نہیں۔ ان سے کسی نفع کی امید کبریت احمر (سرخ گندھک) کی طرح ناپید اور عنقا ہے۔ ان میں سب سے نیک وہ ہوتا ہے جو بدی نہ کرے اور دوست وہ ہوتا ہے جو دشمنی نہ کرے۔ مخلوق سے بیگانہ اور خالق آشنا یعنی ولی خدا وصی مصطفیٰ (حضرت علیؑ) نے زبان حق ادا سے فرمایا ہے: القرابۃ احوج بالمودۃ من الموده با لقرابۃ (قرابت داری محبت کی بھوکی ہوتی ہے نہ کہ محبت قرابت داری کی) اسی طرح بدقوم کی شبیہ عضو فاسد سے دی جاتی ہے کہ اگر وہ عضو کاٹ دیا جائے تو اس عضو سے محرومی اور جدائی کا صدمہ برداشت کرنا پڑتا ہے لیکن اگر اسے چھوڑ دیا جائے تو اس کا فساد ونقصان پورے جسم میں سرایت کرجاتا ہے۔ اور مریض ہلاک ہوجاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ پہلی شکل کو ترجیح حاصل ہے:

دل آزردہ از بہر خویشاں مباش
چوں از تو نباشد از ایشاں مباش

Scanned with CamScanner

[اپنوں کے لیے دل آزردہ مت ہو جب وہ تمہارے نہیں تو تم بھی ان کے نہ ہو]

دل از جور خویشان بود تیرہ بیش
بود بادہ ناف از درد خویش

[اپنوں کے ظلم سے دل تاریک ہو جاتا ہے]

دلیلے عجب روشن و دلکش است
کہ شمع از رگ خویش در آتش است

[عجب اور دلکش دلیل ہے کہ شمع اپنی رگ (دھاگا) کی وجہ سے آگ میں جلتی ہے]

جب زمین دار کوچ بہار کی پیش کش کی دو قسطیں موصول ہو گئیں تو عسکر خاں کو حکم ہوا کہ کوچ بہار سے محاصرہ اٹھا کر خود گھوڑا گھاٹ میں رکے اور اپنے ساتھیوں کو نواب صاحب کی خدمت میں بھیج دے۔ عسکر خاں نے حکم کے مطابق گھوڑہ گھاٹ میں اقامت اختیار کی اور اپنے ہمراہی نواب صاحب کی خدمت میں بھیج دیے، اور چند ایام کے بعد وفور اخلاص اور شوق ملاقات میں خود بھی ملاقات کی سعادت حاصل کرنے کی درخواست کی جب اس درخواست کو شرف قبولیت حاصل ہو گئی تو آ کر ملاقات سے مشرف ہوا۔

ایک عجیب واقعہ یہ ہوا کہ جہانگیر نگر میں ایک ہندو شخص کے گھر ایک ایسی لڑکی پیدا ہوئی جس کی ناف کے اوپر ایک اور سر تھا جس کے ایک ہاتھ اور اس میں انگوٹھا اور شہادت کی انگلی لگی ہوئی تھی تین روز کے بعد وہ لڑکی انتقال کر گئی۔

دوسرا واقعہ یہ رونما ہوا کہ جہانگیر نگر کی عیدگاہ کے پاس ایک آم کا درخت جس کی اونچائی دو بالشت تھی، اور صرف سات پتے لگے تھے اس درخت میں پھل آ گیا نواب والا قدر کے حکم سے یہ حقیر جا کر دیکھ کر آیا۔

سوندیپ ملک بنگال اور رخنگ کے درمیان ایک جزیرہ ہے۔ اور وہاں سے چاٹ گام تک کشتی دو پہر میں پہنچتی ہے۔ اس کی لمبائی پیدل چال سے چھے پہر اور چوڑائی ۴ پہر ہے۔ اس کے چاروں طرف سمندر اور جانب شمال سے دریائے گنگا اور برہمپترا آ کر سمندر میں گرتی ہیں۔ اور روزانہ ایک بار اور کبھی کبھی دو بار سمندر میں جزیرے کے چاروں طرف ایسا مد و جزر آتا ہے کہ اگر نو طبقہ فلک کشتی بھی اس کے مد میں پڑ جائے تو اس کا آسمان جیسا بلند بادبان بھی پارہ پارہ ہو جائے اور اس کے گرداب میں گرفتار ہو جائے اور پہاڑ جیسا جہاز بھی اگر لنگر انداز ہو تو وہ اس کے جزر میں پھنس کر غرقاب ہو جائے۔ اہل بنگال سمندر کے قریب آنے والے مد و جزر کو سر (سین پر فتح اور را کے سکون کے ساتھ) اور سمندر سے دور آنے والے مد کو جوار اور جزر کو بھاٹہ کہتے ہیں۔ اور مد یعنی جوار کے وقت رعد و برق جیسی آواز آتی ہے۔ اور سمندر کا پانی اتنا بلند ہو جاتا ہے کہ ساحل کے بڑے بڑے درختوں کے اوپر سے گزر جاتا ہے۔ جزیرے میں داخل ہونے کا راستہ ایک نالے پر منحصر ہے جو دریا سے جدا ہو کر اس جزیرے میں گیا ہے جس کی لمبائی دو تیر انداز کے برابر ہے۔ اور چوڑائی صرف اس قدر ہے کہ دو کشتیاں پہلو بہ پہلو چل سکتی ہیں۔ اس نالے کے پاس ایک ایسا قلعہ ہے کہ اگر پانچ زال اس قلعہ سے گولی باری کریں تو سور ستم مل کر بھی اس نالے میں کشتی داخل نہیں کر سکتے۔ جزیرے کی فتح کے لیے جانے والے بحری بیڑے کے داخلہ کی اس دشواری کے ساتھ ساتھ مد و جزر کا بھی ایسا خوف رہتا ہے کہ ایک پہر سے زیادہ وہاں رکنا دشوار امر ہے۔ مختصر یہ کہ نہ داخلے کی جگہ ہے اور نہ محاصرہ کرنے کا مقام۔ اس کی فتح و تسخیر کی وادی میں پڑنے سے پائے اندیشہ معذور اور اس کے دامن تصرف تک پہنچنے سے دست فکر قاصر ہے۔ گنگ وژ کو اگر ایسی صعوبت اٹھانی پڑتی تو افراسیاب اتنی آسانی سے ملک و سلطنت سے بے دخل نہ ہوتا۔ اور جزیرہ آبسکون اگر ایسی دشوار جگہ ہوتا تو خوارزم شاہ اتنی آسانی اور ذلالت سے ہلاک نہ ہوتا۔ بے تکلف کہا جا سکتا ہے کہ روئے زمین پر سمندر میں ایسا محکم اور مشکل تر جزیرہ نہ کہیں تاریخ کے اوراق میں نظر سے گزرا اور نہ بحر و بر کے سیاحوں کی زبان سے سنا۔ نیز یہ جزیرہ درندوں کی آرام گاہ اور موذی جانوروں کی پناہ گاہ ہے۔

دلاور نام کا ایک آدمی جو کہ شاہی بحری بیڑے کے کشتی جلبہ کا سردار تھا وہ یہاں قیام کرتا تھا اور وہ اسم با مسمی تھا۔ جنت مکانی بادشاہ جہانگیر کے زمانۂ سلطنت اور ابراہیم خاں صوبے دار بنگال کے زمانہ صوبے داری میں اس نے خفیہ طور پر رعایا کو اپنے ساتھ ملا لیا، لیکن چوں کہ اس نے خود مختاری کا اعلان نہیں کیا تھا، نیز اس وجہ سے بھی اس ویرانہ کی آبادی کو غنیمت جانتے ہوئے اس کے دفعیہ کا قصد نہیں کیا گیا لیکن چند دنوں میں جب اس کمینہ خصلت شخص نے جزیرہ کو آباد اور آنے جانے کے راستے کو مضبوط کر لیا تو حکام بنگال کی باج گذاری اور رخنگ کے حاکم کی اطاعت سے سر پھیر لیا۔ صوبے داران بنگال کو چوں کہ مگھ کے ڈاکوؤں کی ایذا رسانی اور ان کی مدافعت سے صرف نظر کرنے کی عادت پڑ گئی تھی، اس لیے دلاور کو بھی انھیں لوگوں میں شمار کرنے لگے بلکہ ملک بادشاہی سے اس کے چھیڑ چھاڑ نہ کرنے کی وجہ سے اس کے ممنون بھی تھے۔

لوگوں میں مشہور ہے کہ شہزادے شجاع نے دلاور کو فرمان بھیجا کہ اگر وہ مطیع و فرماں بردار بن کر اپنا لڑکا بھیج دے تو منصب اور انعام کا حقدار قرار پائے گا۔ دلاور مفت نعمت ہاتھ سے دینا نہیں چاہتا تھا۔ اس لیے اس نے اپنا بیٹا بھیج دیا۔ شہزادے نے اسے خوب عنایات سے نوازا اور پانچ سو سوار کا منصب عطا کیا۔ شہزادے کی آوارگی کے بعد اس کا لڑکا باپ کے پاس چلا گیا اور نواب معلی القاب کے لشکر نصرت مآب کے آنے تک واپس نہ آیا۔ رخنگ کے زمین دار نے ایک عظیم بحری بیڑہ جزیرہ سوندیپ کی فتح کے لیے بھیجا۔ دلاور نے نالے کے اوپر قلعے میں برسرکار اپنے لوگوں کو جنگ سے روک دیا اور دھوکہ دینے کے لیے شکست کا اشارہ دے دیا۔ رخنگ کے لوگ احتیاط کو بالائے طاق رکھتے ہوئے تھوڑے سے توقف کے بعد کشتیوں سے اتر آئے۔ اور دلاور کے گھر کی طرف روانہ ہو گئے۔ جب وہ لوگ اپنی کشتیوں سے بہت دور ہو گئے تو دلاور نے بہت سے لوگوں کے ساتھ ان پر حملہ کر دیا اور اہل قلعہ جو گوشوں میں چھپے بیٹھے تھے قلعے کی فصیل پر آ کر گولہ باری شروع کر دی جس سے نالے میں موجود بھی لوگ مارے گئے چند کشتیاں دلاور کے ہاتھ لگیں، باقی لوگ منہزم و شکست خوردہ ہو کر اپنے بحری بیڑہ کے ساتھ رخنگ واپس ہو گئے۔ رخنگی شکست خوردوں اور فرنگی ڈاکوؤں نے اس کے بعد سوندیپ کا ارادہ نہیں کیا۔

مختصر یہ کہ مذکورہ زمین دار کمال غرور و استبداد سے کبھی بندگان بادشاہی کی خیر خواہی کا اظہار کرتا اور کبھی رخنگ کے حاکم کی رفاقت کا دم بھرتا اور بڑی خوش حالی کے ساتھ زندگی بسر کرتا تھا۔ اور انتظام و انصرام اور ہوشیاری و بیدار مغزی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کرتا تھا۔ اور چھوٹی سی غلطی پر رعایا کو قتل اور ہاتھ پیر ناک کان کاٹنے سے گریز نہیں کرتا تھا۔ اور لَا تَعْثَوا فِی الْاَرْضِ مُفْسِدِین (زمین میں فساد پھیلاتے نہ پھرو) کی تہدید سے ڈرتا نہ تھا اور وَاِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُم جَبَّارِینَ (جب تم پکڑ کرتے ہو تو بڑی سخت پکڑ کرتے ہو) کی وعید سے خوف نہ کھاتا تھا۔ یہاں تک کہ موکب ظفر اثر نے جہانگیر نگر پہنچ کر جب اسے فردوس اعلیٰ بنا دیا اور نواب معلی القاب کے لشکر کشورستان کے طنطنۂ عظمت و دبدبہ شوکت، بحری بیڑے کی مضبوطی اور طاقت بڑھانے کی جانب ان کی توجہ، ڈاکوؤں اور رہزنوں کی سرکوبی اور ولایت مگھ کی تسخیر کی خبر جب اس شر پسند زمین دار (دلاور خاں) کے کانوں میں پہنچی تو اس نے اپنی اطاعت و فرماں برداری کا عریضہ اپنے بیٹے کے سابق میں منصب سے سرفراز ہونے کے حوالے سے اپنے لڑکے کے بدست نواب معلی القاب کی خدمت میں ارسال کیا۔ چوں کہ اس مہیب اژدہے کو جزیرہ سوندیپ کی ماں سے باہر نکالنا تھا اور وہ بغیر تدبیر اور حیلے کے ممکن نہیں تھا اس لیے نواب معلی القاب نے اس کے لڑکے شریف کو شہزادے شجاع کے عطا کردہ منصب پر بحال کرتے ہوئے مزید عنایات سے نوازا۔

ابوالحسن سردار بحری بیڑے جو آپ سے ملاقات کی سعادت کے لیے آیا تھا اسے رخصت کرتے وقت آپ نے سوندیپ کی فتح کے لیے پوری کوشش کرنے کا حکم دیا اور کہا کہ اس میں داخل ہونے اور نکلنے کا راستہ تلاش کرو۔ اس کے بعد پوری احتیاط اور عزم کے ساتھ اس مہم میں مشغول ہو۔ ابوالحسن نے عرض کیا کہ ایک بار کشتی رانی کرتے ہوئے جب میں سوندیپ کے قریب پہنچا تو میں نے ایک شخص کو دوستی کے لباس میں بھیجا اور مشفقانہ و ناصحانہ پیغام دیا اور ملازمت دولت سے وابستگی کے لیے خیر خواہی کے جذبات پیش کیے۔ اس متمرد و مغرور نے خدمت میں حاضری سے معذوری کے لیے دوراز کار معذرت پیش کر کے اس آدمی کو واپس بھیج دیا۔ اور اس بن مانس نما حیوان نے ایک باورفتار اونٹ اور

دنبہ دار بکری کا مطالبہ کیا۔ اگر اونٹ کے بارے میں اس ساربان بختی غرور کی امید شرف قبولیت حاصل کرلے تو ممکن ہے کہ وہ بزدل اور کم عقل جو غرور کے علاوہ اپنے سر میں کچھ نہیں رکھتا زمام احتیاط ہاتھ سے رکھ دے، بے خبری اس کی عقل بند کردے اور منزل غفلت میں اقامت پذیر ہو جائے۔ اور اگر اس مغرور نافرمان، نمود وریا کرنے والے اور چاپلوسی وخوشامد کرنے والے کی بکری کا مطالبہ بھی قبول حاصل کرلے تو ہو سکتا ہے کہ وہ پرانا بھیڑیا باہر آجائے اور وہ حیلہ ساز ریچھ جال میں پھنس جائے۔ نواب معلی القاب نے ایک بکری اور اونٹ اس بھیڑ اور سور کے لیے ابو الحسن کے ساتھ روانہ کیا۔

اسی دوران فرہاد خاں بھلوہ سے آکر نواب صاحب کی ملاقات سے سرشار ہوا اور خلوت میں عرض کیا کہ جو جاسوس چاٹگام گئے ہیں اور وہاں کے حالات کا معائنہ کیا ہے ان کی باتوں سے پتا چلتا ہے کہ قلعے اور اطراف کے لوگ بستر غفلت پر دراز اور ملک و قلعے کی خبرگیری سے بے خبر ہیں۔ اگر جدال وقتال میں ماہر ایک فوج میرے ہمراہ کردی جائے تاکہ ہم اس ہولناک سرزمین اور بے باک گروہ پر اچانک حملہ کردیں تو ہم کچھ کام کرسکتے ہیں اور گوہر مقصود ہاتھ آسکتا ہے۔ ہر چند کہ اس طریقے سے اس قلعے اور ملک کی تسخیر وفتح بظاہر مشکل نظر آرہی تھی۔ نیز نواب صاحب کے پیش نظر ابھی جزیرہ سوندیپ کی واگزاری اور چاٹگام کے قریبی جگہ پر تھانہ بادشاہی کا استحکام تھا لیکن فرہاد خاں کے کارطلبی اور مہم جوئی پر نواب صاحب نے ان کی تحسین وآفرین کی اور انھیں حکم دیا کہ وہ بھلوہ جاکر توپ خانے کی مضبوطی اور اس مہم کے لیے درکار چیزوں کی جمع آوری پر پوری توجہ صرف کرے اور جب چاٹگام کی پُر مشقت مہم کے لائق ساری تیاریاں ہوجائیں اور ایک بڑی فوج یہاں سے پہنچ جائے اس وقت اس صوبے کا عزم کرے اور خان مذکور کو خلعت سے سرفراز کرکے بھلوہ روانہ کیا۔

ابو الحسن سنگرام گڑھ روانہ ہوکر وہاں بحری بیڑے کے لیے متوجہ ہوا اور سوندیپ کے سامنے پہنچا تو ایک باشعور شخص جو جزیرے کے راستوں اور وہاں کے باشندوں کے طرز بود وباش سے واقف تھا، کے ساتھ اونٹ وبکری دلاور کے لیے بھیجا۔ وہ آدمی گیا اور اونٹ وبکری دلاور کو پہنچایا اور دیکھا اور پھرا۔ اُس پر ظاہر ہوا کہ یہاں کے لوگ جزیرے میں داخلے کی دشواری کی بنا پر غفلت میں ہیں اور جیسی حفاظت کی ضرورت ہے اس طرح انجام نہیں دے رہے ہیں تو ابو الحسن نے عنایت الٰہی پر توکل اور بادشاہ کے روز افزوں اقبال اور نواب صاحب کے طالع ارجمند پر بھروسہ کرتے ہوئے ۱۱ جمادی الاول ۱۰۷۶ھ کو جزیرے سوندیپ کی تسخیر کے عزم سے اس آب مہیب میں کشتی ڈال دی اور وقت سلامتی میں کنارہ پر پہنچ کر بلا تاخیر قلعہ کی جانب متوجہ ہوا۔ اہل قلعہ چوں کہ غافل تھے اس لیے مدافعت کی بجائے راہ فرار اختیار کی۔ ابو الحسن نے حصار قلعہ پر قبضہ کرکے قلعے یعنی دلاور کی جائے رہائش کی جانب پیش قدمی کی۔ دلاور نے ایسا ظاہر کرکے جیسے زخمی ہوگیا ہو پیٹھ پھیر کر گروہ مکبہ کو ہلاک کرنے میں جو تدبیر اختیار کی تھی اس پر عمل پیرا ہوا اور اپنے لوگوں کو جنگل میں حصار قلعے کے ساتھ کمین گاہوں میں بیٹھا دیا۔ ابو الحسن چوں کہ جنگ کے فن سے واقف سردار اور بہت سی لڑائیاں لڑا ہوا سپاہی ہے اس لیے وہ دلاور کی اس چالاکی سے واقف ہوگیا اور اپنے سپاہیوں کو جنگل کی جانب جانے اور بحری بیڑہ اور نالہ سے دور ہونے سے روک دیا اور جب اسے معلوم ہوگیا کہ لشکر نصرت انجام کے سوار تنہا اس مقام کو تسخیر اور دلاور بدفرجام کو اسیر نہیں کرسکتے تو اس نے قلعۂ دومیں کے چھپروں کو آگ کے حوالے کردیا اور توپ خانے وغیرہ کے جو آلات وہاں سے انھیں قلعہ اول میں لے آیا۔ اور قلعہ کی فصیل پوری طرح مسمار کرکے گھوڑے اور سوار سب ساتھ لے آیا اور دوبارہ سوندیپ و دلاور کی گرفتاری کا ارادہ کرکے واپس لوٹ آیا اور حقیقت نواب صاحب کے گوش گذار کی اور اس کے ساتھ جو گھوڑے اور سوار تھے اور اپنے پاس رکھنے کی درخواست کی۔ جب اس کی خبر نواب معلی القاب کو ہوئی تو انھوں نے ابن حسین داروغہ بحری بیڑے کو حکم دیا کہ محمد بیگ اباکش کے ساتھ جو ایک سو اکتالیس کشتیاں ہیں انھیں اور منور خاں زمین دار کے گھوڑے اور پندرہ سو شاہی بندوقچی اور چند ایسی کشتیاں جن پر گھوڑے سوار کرائے جاسکیں، لے کر نواکھالی پہنچے۔ نواکھالی بھلوہ کے متعلقات میں سے ایک تھانہ ہے اور جزیرہ سوندیپ کے مقابل واقع ہے۔ یہاں سے اگر صبح کے وقت کشتی روانہ ہو تو نماز شام یعنی مغرب کے وقت ساحل سوندیپ پر پہنچ جاتی ہے۔ اور ابو الحسن کے نام یہ پروانہ صادر ہوا کہ اپنے بحری بیڑے کے ساتھ وہ

Scanned with CamScanner

بھی نواکھالی پہنچے۔ اور اپنی سرکار کے ملازم حیات خاں جمادار کو حکم دیا کہ عمدہ گھوڑوں والے چار سو سوار لے کر خشکی کے راستے ابوالحسن کے ساتھ مذکورہ ٹھانے روانہ ہوا اور فرہاد خاں بھی اسی جگہ آ گئے۔ ابن حسین و ابوالحسن کے اکٹھا ہونے کے بعد دونوں سوندیپ کی جانب روانہ ہوئے۔ فرہاد خاں نے نواکھالی میں رہ کر گھوڑوں کو کشتیوں پر سوار کرا کر دونوں سرداروں کے ساتھ روانہ کیا اور ان سے کہا کہ نہایت تیزی اور عجلت سے راستہ طے کر کے دشمن کو بھاگنے کے تمام راستوں کو مضبوط کرنے اور جزیرے میں داخلے کا راستہ مسدود کرنے کا موقع نہ دیں۔ اسی اثنا میں دلاور کے لڑکے شریف نے درخواست کی کہ اگر اس خاکسار کے بدست دلاور کے نام ایک امان نامہ پہنچا دیا جائے تو بندہ وعدہ کرتا ہے کہ بخشش و نوازش کی توجہ اور مراحم خسروانہ کی خوش خبری کے ساتھ دلاور کو خدمت عالی میں لے آئے گا۔ شریف نے اپنا یہ عہد قسم سے موکد کیا۔ ہر چند کہ نواب معلی القاب جانتے تھے کہ اس عہد و پیمان میں بوئے وفا اور فروغ صدق و صفا نہیں لیکن اتمام حجت کے لیے اسے بھی قبول فرمایا لیکن وہ بد بخت لڑکا خاک بسر جا کر اس کے مزید عناد و استبداد کا باعث ہوا۔

القصہ مصطفوی و مرتضوی خصال نواب معلی القاب کے حکم کے مطابق حسن و حسین (ابوالحسن اور ابن حسین) اور فرہاد خاں و حیات خاں جب نواکھالی پہنچ گئے تو جملہ چار یاروں میں فرہاد خاں نواکھالی میں رک گیا اور بقیہ تین لوگوں نے جزیرہ سوندیپ کی جانب کوچ کیا۔ چوں کہ یہ جھوٹی افواہ مشہور تھی کہ دلاور خاں نے رخنگ کے حاکم سے مدد طلب کی ہے اور اس نے چاٹگام کے بحری بیڑے کو دلاور کی مدد پر مقرر کیا ہے۔ اس لیے ابوالحسن اور ابن حسین نے باہم یہ مشورہ کیا کہ ابن حسین بحری بیڑے کے ساتھ غنیم کے راستے میں رہے اور ابوالحسن سواروں کے ساتھ جزیرہ میں داخل ہو کر دلاور کو گرفتار کرے۔ بتاریخ ۲۰ جمادی الاول ۱۰۷۶ھ چاروں سردار جزیرہ سوندیپ کے کنارے پہنچے۔ مذکورہ مشورے کے مطابق ابن حسین مگہ کے ڈاکوؤں کے راستے میں کھڑا ہو گیا اور ابوالحسن نے سواروں کے ساتھ مذکورہ جزیرے میں قدم رکھ دیا۔ شریف پسر دلاور جو جہانگیر نگر سے عہد و پیمان کر کے گیا تھا اسے طاق نسیاں پر رکھ کر باپ کے ساتھ خود بھی مخالفت پر آمادہ تھا اور نالہ کے پاس ابوالحسن کے مقابلے کے لیے مورچہ بنا دیا تھا۔ افواج قاہرہ نے متواتر حملوں اور لگاتار ضربوں سے شریف کی ثبات و قرار کی بنیاد ہلا دی تھی۔ اور تیر و تلوار کے حملوں سے قلعے کے بہت سے لوگوں کی زندگیاں ختم کر کے غالب آ گئے اور شریف مذکور کو، جو اپنی شامت اعمال کی وجہ سے راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور تھا، گرفتار کر لیا۔ رات بھر وہاں ٹھہر کر دوسرے دن مسکن دلاور کی طرف متوجہ ہوئے اس بد خصلت نے ایک بڑی بھیڑ کے ساتھ زخم خوردہ سور اور ایسے سانپ کی مانند، جس کی دم پر پاؤں پڑ گیا ہو، معرکۂ قتال و جدال گرم کر کے لشکر شاہی پر حملہ کر دیا۔ لشکر شاہی نے آلات حرب و ضرب اور تیر و تلوار اور نیزوں کے حملوں سے اس کے اکثر لڑاکوں کو ہلاک کر ڈالا۔ بہادروں کی طاقت اور سواروں کے حملوں کی تاب نہ لاتے ہوئے آخر کار دلاور جنگل میں بھاگ گیا۔ ابوالحسن نے دلاور کی نقد و جنس جو کہ باون ہزار روپے نقد، غلے کے چند انبار کچھ چھوٹی توپیں اور چند چھوٹی بڑی بندوقیں تھیں، ضبط کر کے رعایا کو اپنی طرف ملانے میں مصروف ہو گیا اور کچھ لوگوں کو اس کمینے کے تعاقب میں روانہ کیا۔ سوار جب جنگل میں پہنچے تو دلاور پناہ مانگتے ہوئے باہر آ گیا۔ چوں کہ ایمان یاس (ناامیدی کے وقت کا ایمان) مقبول نہیں ہے۔ اس لیے ابوالحسن نے اسے زنجیروں اور بیڑیوں میں جکڑ کر اولاد و احفاد، مرد و عورت اور نقود و اجناس کے ساتھ نواب معلی القاب کی خدمت میں روانہ کر دیا اور عورتوں، اولاد اور اپنے متعلقات کے ساتھ وہ بد بخت جہانگیر نگر پہنچا اور سب کے ساتھ قید ہوا۔ ابوالحسن و ابن حسین خوب تحسین و آفرین اور گوناگوں عنایات سے سرفراز ہوئے اور دلاور کے اموال و اجناس اور اولاد گھوڑے بحق سرکار بادشاہی ضبط ہوئے اور رشید خاں کا رشتے دار عبدالکریم اپنی جمعیت اور سو سوار برق انداز اور چار سو پیادوں کے ہمراہ بادشاہی توپچی مقرر ہوا۔ اور ابوالحسن و ابن حسین کو نواکھالی جا کر چاٹگام کی مہم کے لیے تیاری کرنے کا حکم ہوا۔ محمد قاسم منصب دار جزیرہ سوندیپ کا دیوان متعین ہوا اور اسے یہ حکم ملا کہ پہلے سال رعایا سے دلاور کے مقابلے کم مال وصول کیا جائے اور دوسرے سال قرار نامے کے لحاظ سے محصول وصول کیا جائے۔ اس جزیرے کی زمین بہت اچھی ہے اور یہاں اس قدر کاشت ہوتی ہے کہ جزیرے کے باشندوں کے لیے کافی ہوتی ہے۔ نیز چوں کہ یہاں کی زمین شور ہے تو اس سے نمک بھی حاصل ہوتا ہے اس کا

Scanned with CamScanner

عمدہ محصول نمک ہے۔ والا ور جس کی عمر اسی سال سے زیادہ تھی چند روز میں وفات پا گیا اور نشاۓ جس سے وسعت آباد فنا کی طرف کوچ کر گیا

نہ پنداری کہ بد گو رفت و جاں برد
حسابش با کراما کاتبیں است

[یہ مت خیال کرو کہ بد گو چلا گیا اور اپنی جان بچا لے گیا۔ اس کا حساب کراما کاتبین کے ساتھ ہے]

اس کے متعلقین اور چھوٹے لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے جہانگیر نگر کے قریب ایک گاؤں مرحمت ہوا اور اس کے بڑے لڑکے قید میں رکھے گئے۔ بقا صرف اللہ کی ذات کو ہے۔

فرنگی ڈاکوؤں کا نواب معلی القاب کی خدمت میں آنا:

اس سے قبل تحریر کیا گیا ہے کہ فرنگیوں کا ایک گروہ چاٹگام میں رہتا تھا اور وہ ممالک بادشاہی میں لوگوں کو پکڑنے اور لوٹ مار مچانے آیا کرتا تھا وہ لوگ جو چیزیں بھی لے جاتے اس میں سے آدھا رخنگ کے زمین دار کو دے دیتے اور باقی نصف خود رکھ لیتے تھے۔ اس سے قبل اسی گروہ کو ڈاکو لکھا گیا ہے۔ اس گروہ کے پاس تقریباً سو حلبیہ کشتیاں تھیں جو آلاتِ حرب سے آراستہ تھیں اور حکام بنگال اس گروہ کی دست برد سے پریشان اور ان کے مقابلے سے قاصر تھے۔ چوں کہ یہ ڈاکو رخنگ کے بحری بیڑے سے بے نیاز تھے اس لیے حاکم رخنگ اپنا بحری بیڑہ ملک بادشاہی میں لوٹ مار کے لیے نہیں بھیجتا تھا بلکہ انھیں اپنا نوکر خیال کرتے ہوئے جو مال غنیمت وہ لوگ لوٹ کر لاتے تھے انھیں سے نصف لے لیا کرتا تھا۔ نواب معلی القاب کی اس ملک میں اپنی آمد کی ابتدا اور اس صوبے کی حقیقت سے اطلاع کے ساتھ ہی ان ڈاکوؤں کا اندیشہ ختم کرنا چاہتے تھے خواہ انھیں اپنے ساتھ ملا کر یا لڑائی کر کے ہو۔ اور وہ ان لوگوں کو اپنے ساتھ ملانے پر زیادہ غور و فکر کر رہے تھے کیوں کہ مقولہ ہے رب تدبیر انفع من قتلہ (کبھی کبھی تدبیر سے کام لینا قتل کرنے سے زیادہ نفع بخش ہوتا ہے)

کارہا راست کند عاقل کامل بسخن
کہ بصد لشکر جرار میسر نشود

[عاقل کامل بہت سے ایسے کام باتوں سے کر جاتا ہے جو لشکر جرار نہیں کر سکتا]

اصحاب عقل اور اہل تدبر جب کسی مہم کے بارے میں غور و خوض کرتے ہیں تو وہ حصول مقصد کے لیے جان و مال کے اتلاف اور خون بہانے سے احتراز کرتے ہیں۔ اور معانی الفت کے خزانے کھولتے ہیں اور امید و بیم کے مضامین کے نقود پیش کرتے ہیں (یعنی بات چیت سے معاملہ حل کرتے ہیں)

اگر اس سے گوہر مقصود حاصل نہ ہو تو دینار و درہم کی بارش کرتے ہیں (یعنی مال کا لالچ دیتے ہیں) اور اگر اس سے بھی مقصد حاصل نہ ہو اس وقت سیف و سنان (یعنی ہتھیار کا) استعمال کرتے ہیں کیوں کہ آخر الحیل السیف (آخری تدبیر تلوار ہے)۔

چو دست از ہمہ حیلتی در گسست
حلال است بردن بہ شمشیر دست

[جب ہر تدبیر ناکام ہو جائے اس وقت ہاتھ میں تلوار اٹھانا جائز ہے]

جیسا کہ قبل ذکر ہو چکا ہے کہ شیخ ضیاءالدین یوسف نے لدہی کول کے فرنگی ڈاکوؤں کو نواب معلی القاب کا پیغام پہنچا دیا تھا۔ ان لوگوں نے چاٹگام میں موجود اپنے لوگوں کو، جو لوٹ مار کرتے تھے، کئی خطوط لکھے اور نواب معلی القاب کی خدمت میں حاضر ہونے کا اطمینان دلایا اور نواب صاحب کا لشکر، جب جہانگیر نگر جا رہا تھا اس وقت بندرگاہ ہوگلی کے کپتان نے راستے میں آ کر نواب صاحب سے ملاقات کی تھی۔ نواب صاحب نے اس پر بڑی عنایات فرمائی تا کہ وہ چاٹگام کے ڈاکوؤں کو نواب صاحب کی خدمت میں آنے کی تحریک و ترغیب دے سکے اور جب لشکر

جہانگیر نگر پہنچ گیا تو موضع تمبولک کے کپتان نے بھی تسلی بھرے خطوط چاٹگام کے ڈاکوؤں کو لکھے تھے۔ جب لگاتار خطوط چاٹگام پہنچنے لگے اور انھیں جزیرہ سوندیپ کی فتح اور دلاور خاں کی اسیری اور اس جزیرے میں تھانہ بادشاہی کھلنے کی اطلاع ملی تو انھوں نے یہ خبر حاکم رخنگ کو پہنچائی۔ حاکم رخنگ بد فرجام یہ خبر سن کر بہت خوفزدہ ہوا اور اس نے والی چاٹگام کو، جو اس کا چچازاد بھائی تھا، اس دیار کی حفاظت اور قلعہ کو مضبوط کرنے کے لیے لکھا نیز یہ بھی تحریر کیا کہ فرنگی ڈاکوؤں کو اپنے ساتھ ملالے اور ان کے اہل وعیال کو تسلی ودلاسا دے کر رخنگ بھیج دے نیز یہ کہ ایک عظیم بحری بیڑہ اس کی مدد کے لیے جلد ہی چاٹگام پہنچنے والا ہے۔ فرنگی ڈاکوؤں کے پاس خطوط پہنچنے سے چوں کہ وہ بدگمان تھا اس لیے وہ چاہتا تھا کہ حیلے بہانے سے ان کے اہل وعیال کو رخنگ بلالے اور فرصت کے اوقات میں ڈاکوؤں کو چاٹگام میں ہلاک کر ڈالے۔ ڈاکو جو خطوط پہنچنے اور جزیرہ سوندیپ کی فتح کے بارے میں سن کر تذبذب میں تھے جب انھیں زمین دار مکھیہ کے ارادے کا علم ہوا تو وہ اہل وعیال اور سامان جنگ سے آراستہ بیالیس حلبیہ کشتیوں کے ساتھ پناہ وامان چاہتے ہوئے فرہاد خاں کے پاس آئے۔ خان مذکور نے ان کے سردار کپتان مور کو دیگر اعیان کے ساتھ نواب معلی القاب کی خدمت میں بھیجا۔ اور ان کے اہل وعیال کو بھلوہ بھیج دیا اور کچھ لوگوں کو کشتیوں کے ساتھ نوا کھالی میں اپنے پاس رکھا اور بڑی مہربانی سے پیش آیا۔ کپتان مور اور دیگر سرداروں کی نواب صاحب سے رات کے وقت ملاقات ہوئی اور وہ لوگ خلعت فاخرہ اور دیگر عنایات سے سرفراز ہوئے۔ نواب صاحب نے ان سے دریافت کیا کہ زمین دار مکھیہ نے تمہارا کیا مشاہرہ مقرر کر رکھا ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ ہمارا مشاہرہ اور خوراک ملک بادشاہی تھا۔ ہم تمام ملک بنگال کو اپنی جاگیر سمجھتے تھے اور سال کے بارہ مہینے بغیر کسی پریشانی کے وصولی کرتے تھے۔ نہ عامل وامین کا سر درد اور نہ واصل باقی کا حساب کسی کے ساتھ رکھتے تھے۔ ہم پانی کے اوپر مسافت طے کرتے تھے اور مال جمع کرنے اور لوٹ مار میں کوئی کمی نہیں چھوڑتے تھے۔ ہم نے کئی برسوں سے پرگنوں میں کچھ نہیں چھوڑا ہے۔ اس جواب سے وہاں کے حالات اور اس صوبے کے حکام کے عجز کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

القصہ ڈاکوؤں کے آنے سے اس دیار کے لوگوں کے دلوں سے خوف دور ہو گیا اور وہ امن وآسائش کے گہواروں میں آسودگی سے رہنے لگے اور نیند جس کے بارے میں وہ سنتے تھے اسے اپنی آنکھ سے دیکھنے اور بستر فراغت پر سونے لگے اور نواب معلی القاب کی آمد کو اپنے لیے مبارک اور موجب سلامتی جان ومال سمجھنے اور آپ کی ازدیادی عمر اور جاہ وحشمت میں اضافہ کی دعا کرنے لگے:

همیشه تا که بود در بقای عالم کون
امید رحمت حق در حساب هم و بلا
حساب عمر تو در عافیت چنان بادا
که چون آمد بزود هیچکه برون ز بقا
باستقامت حال تو بر بسیط زمین
بر آسمان کف کفار نیز کرده دعا

[تا کہ عالم کون وفساد میں غم ومصیبت کے حساب سے رحمت حق کی امید ہمیشہ رہے تمہاری عمر کا حساب عافیت میں ایسے رہے۔۔۔ روئے زمین پر تمہارے حال کی استقامت کی وجہ سے آسمان پر کفار کا ہاتھ بھی دعا کے لیے اٹھا ہوا ہے]

نواب معلی القاب کی سرکار سے کپتان مور اور تمام فرنگیوں کو دو ہزار روپے بطور انعام عطا ہوئے اور کپتان مور کو ماہانہ پانچ سو روپے اور دوسروں کا بھی اسی قدر مشاہرہ مقرر ہوا کہ وہ آرام سے زندگی بسر کر سکیں۔

لشکر ظفر مند کا چاٹگام کی فتح کے لیے کوچ کرنے کا بیان:

قلعہ چاٹگام ملک رخنگ کے متعلقات میں سے ہے۔ رخنگ ممالک مشرقی کا ایک بڑا ملک اور بڑی وسیع بندرگاہ ہے جس کے ایک طرف

Scanned with CamScanner

لتسمه فتحيه عبريه: عہد اورنگ زیب کے بنگال کا۔۔۔

کشمیر، چین، ختا و ماچین کے کوہستانی سلسلے نے احاطہ کر رکھا ہے اور دوسری جانب سمندر ہے۔ بہ مغرب ملک بنگال ہے جو عرگبری نہریں اور وسیع دریا ہیں جس کی وجہ سے خشکی یا تری کے راستے سے وہاں پہنچنا اور اسے فتح و تسخیر کرنا نہایت مشکل اور دشوار امر ہے۔ اس سرزمین کے باشندوں کو الالقاب تنزل من السماء (القاب آسمان سے اترتے ہیں) کے مصداق ملکیہ امورکھ ایشئ مہمل کہتے ہیں۔ وہ لوگ عیسائیوں کے علاوہ جو تجارت کی غرض سے وہاں آمد و رفت رکھتے ہیں کسی دوسری قوم کو وہاں رہنے نہیں دیتے۔ اس ملک میں اچھے ہاتھی بہت ہیں لیکن گھوڑے بالکل نہیں ہیں۔ راقم الحروف نے خانخاناں کی زبانی سنا تھا کہ رخنگ کے ہاتھی صورت و عادت کے اعتبار سے دوسری جگہوں کے ہاتھیوں سے بہتر ہوتے ہیں لیکن وہاں کے باشندے ان سے فیض نہیں اٹھاپاتے۔ مذہباً ہندو ہیں، اپنے علماء کو راولی کہتے ہیں اور امور ملک و مال ان کی رائے سے تجاوز نہیں کرتے۔ یہاں کے راجہ کثرت جمعیت، وسعت ملک اور وفور جاہ و حشمت کی وجہ سے یہاں کے تمام حکام پر تفوق رکھتے ہیں اور تمام بندرگاہوں کے مالک اور مشرقی جزائر کے مالک ان سے تواضع و فروتنی کے ساتھ پیش آتے ہیں۔ نخوت و حماقت ان کے دماغ میں اس قدر جاں گزیں ہے کہ جب تک سورج سمت راس سے جانب مغرب ڈھل نہ جائے اپنے گھروں سے نہیں نکلتے اور کہتے ہیں کہ سورج ہمارا چھوٹا بھائی ہے ہم اسے اپنے سر کے اوپر اور خود کو نیچے کیسے دیکھ سکتے ہیں۔ اور اپنے احکام و خطوط میں اپنے القاب میں سورج کا بڑا بھائی، صاحب خانہ طلا و فیل سفید (سنہرے گھر اور سفید ہاتھی والے) لکھتے ہیں۔

اور اپنی اولاد میں اس ولد الزنا کو اپنا ولی عہد مقرر کرتے ہیں جسے اپنی بہن کے بطن سے حاصل کرتے ہیں۔ چاٹگام کی فتح کے بعد ان جگہوں کے دفتر سے واضح ہوا کہ وہ سن تاریخ ۱۱۲۷ لکھتے ہیں۔ کیفیت تاریخ پوچھنے پر بتایا کہ ہمارے نزدیک تاریخ کی ابتدا راجاؤں کی حکومت سے ہے۔ اور راجاؤں کی حکومت کی ابتدا سے اب تک اتنی مدت گزر چکی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اس طویل زمانے میں کسی کو ان کے ملک پر غلبہ حاصل نہ ہوا اور کسی غیر کے گھوڑوں کی سموں نے اس سرزمین کو نہیں روندا۔ بے حد و حساب توپ خانے اور موج بحر سے بڑے بحری بیڑے کے مالک ہیں۔ ان لوگوں کی اکثر کشتیاں غراب اور حلبیہ ہیں۔ اور کھالو اور دھوم تو غراب سے بھی بڑی ہیں۔ لکڑی کی ایسی مضبوط کشتیاں بناتے ہیں جن پر چھوٹی توپ اور بڑی بندوق بھی کارگر نہیں ہوتی۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ وہاں کے راجہ نے فرنگی ڈاکوؤں کو ملک بنگال میں لوٹ مار کے لیے مقرر کر رکھا تھا۔ اور رخنگ سے اس کام کے لیے بحری بیڑے نہیں بھیجتا تھا۔ اور جس زمانے سے ملک بنگال سلاطین تیموریہ کی دولت قاہرہ کے ہاتھوں فتح ہوا ہے مکیہ کا بحری بیڑہ تین بار ملک بنگال آیا ہے۔

پہلی مرتبہ خانہ زاد خاں بن مہابت خاں کی صوبے داری کے زمانے میں ان لوگوں نے جہانگیر نگر آکر آگ لگائی، لوٹ مار کی اور لوگوں کو قید کرکے لے گئے۔ دوسری مرتبہ عبدالسلام مخاطب بہ اسلام خاں کے عہد صوبہ داری میں آئے تھے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اسی زمانے میں رخنگ کے راجہ کا انتقال ہوگیا اور راجہ کا ایک ملازم حکومت پر قابض ہوگیا۔ اس وقت اسی ملازم کا لڑکا حکومت کر رہا تھا، اور متوفی راجہ کا بھائی جو راجہ کا وارث تھا اور جس کا نام دھرمساہ تھا وہ انیس ہاتھی، اپنے اہل و عیال اور متعلقین و موافقین کے کم و بیش چار پانچ ہزار لوگوں کے ساتھ بھاگ کر مدد کے لیے ملک بادشاہی میں آیا۔ فوج دار بھلوہ نے خشکی کے راستے اسے جہانگیر نگر اسلام خاں کے پاس بھیج دیا۔ زبردستی حکومت پر قابض اس شخص نے راہ فرار اختیار کیے ہوئے اس وارث کے تعاقب میں بحری بیڑہ بھیج دیا۔ اتفاقاً مکیہ ڈاکوؤں کے بحری بیڑے کے خضر پور پہنچنے سے ایک روز قبل دھرمساہ آب لکھیہ عبور کرکے جہانگیر نگر پہنچ چکا تھا اور مکیہ کا بحری بیڑہ ایک دن بعد پہنچا۔ چونکہ لشکر اور بحری بیڑہ بادشاہی آسام کی مہم کے لیے چلا گیا تھا اس لیے اسلام خاں بہت پریشان ہوا۔ اور بانس و کھکرہ کے پشتے جنہیں بیوپاری ایک دوسرے پر باندھ کر پانی کے راستے جہانگیر نگر لاکر بیچتے تھے، کے ذریعے نالے جہانگیر نگر پر پل بنانے کا حکم دیا تاکہ مکیہ کا بحری بیڑہ نہ آسکے۔ اور مخلد ارخاں امیر الحکراور جہانگیر نگر کے دوسرے لوگوں کو ڈاکوؤں کے راستے میں دھاپہ بھیج دیا۔ اہل رخنگ کو جب پتہ چلا کہ دھرمساہ جہانگیر نگر پہنچ چکا ہے تو وہ خضر پور میں ایک شب و روز ٹھہر کر اس گاؤں کے ایک درخت پر ایک مکتوب لکھ کر لگا گئے اور واپس چلے گئے۔ خط کا مضمون یہ تھا کہ چوں کہ ہم اپنے راجہ کی

جانب سے مفرور کو گرفتار کرنے پر مامور ہیں اور افواج قاہرہ اور ممالک محروسہ سے جنگ کرنے سے ہمیں منع کیا گیا ہے اور جہانگیر نگر اور وہاں کے باشندوں سے جنگ کیے بغیر ہمارا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا لہٰذا اہل جہانگیر نگر سے تعرض کیے بغیر ہم واپس جارہے ہیں۔ اگر اس کے بعد مزاحمت و جنگ اور لوٹ مار کا ہمیں پتہ چلا تو اگلے سال ہم آئیں گے اور خدمت بجالائیں گے۔ اس کے کچھ ہی عرصے کے بعد اسلام خاں کا بنگال کی صوبے داری سے تبادلہ ہو گیا اور اسے دھرمساہ کی امداد واعانت کا موقع نہیں مل سکا۔ اور شہزادہ شجاع کے زمانے میں عیش وعشرت اور لہو لعب میں مصروفیت کے علاوہ کسی کو اتنی فرصت نہ تھی کہ ملک گیری اور حکومت کی جانب دھیان دیتا اور کسی مظلوم کی مدد کرتا۔ یہ بیچارہ دھرمساہ سرکاری بادشاہی یومیہ پر زندگی بسر کر رہا تھا کہ موت نے اس پر حملہ کیا اور اسے ہر قسم کے غم سے نجات دلادی:

دست و پائے زدیم در نہ گرفت
پشت پائے زدیم و وارستیم

[ہم نے بہت ہاتھ پیر مارا کچھ کام نہ آیا پھر ہم نے پیر کی پشت پر مارا تو چھوٹ گئے]

دھرمساہ کے تینوں لڑکے بندگان شاہی میں منسلک ہو کر رخنگ کے راجہ بننے اور ملک موروثی پر حکومت کرنے کی تمنا دل میں پالے ہوئے تھے۔ اب جب کہ چاٹگام فتح ہو چکا ہے اور ممالک محروسہ میں شامل ہو چکا ہے ان شاءاللہ اب ضرور کچھ نہ کچھ ہوگا۔ اگر وہ لوگ راجہ نہ بھی ہوئے تو زمین دار ورنہ تعلقے دار ضرور بنیں گے۔ مولف روضۃ الصفا نے ایسے ہی موقع کے لیے بہترین شعر کہا ہے:

گاہے جہاں شریک شود
گاہے علی اوزبک شود
کہ مثل ایں مردک شود
ہذا جنون العاشقین

تیسری دفعہ اس وقت جب زین الدین محمد ابن شہزادہ شجاع نے اس قوم سے مدد کی درخواست کی تو ان کی تین سو کشتیاں جہانگیر نگر آئی تھیں۔ اگر چہ ان کے دلوں میں لوٹ و مار کی خواہش پوشیدہ تھی جسے وہ ظاہر نہیں کر سکے لیکن منور خاں زمین دار، جس کی شہزادے شجاع کے ساتھ مخالفت عیاں تھی، کے ساتھ جنگ میں ان لوگوں نے جہانگیر نگر سے جا کر ۴-۵ روز سے زیادہ لوٹ و مار کی۔ اور جب شہزادہ شجاع افواج بادشاہی سے شکست کھا کر جہانگیر نگر آیا اور شاہی فوجوں نے اس گروہ نابکار کا رخ کیا تو وہ لوگ منور خاں اور اس کے اہل وعیال اور متعلقین کو اپنے ساتھ اپنے ملک لے کر چلے گئے۔ اور اس بدقسمت اور اجل رسیدہ شخص اور اس کے ساتھیوں کے ساتھ جو کچھ کیا وہ نہ کسی آنکھ نے دیکھا اور نہ کسی کان نے سنا ہوگا:

رخشندہ جرم خور کہ بریں سبز طارم است
قندیل گورخانہ شاہان عالم است

واضح ہو کہ اس دیار کے باشندوں کے متعلق جو کچھ بھی نوک قلم پر آیا وہاں کے باشندوں اور وہاں آنے جانے والوں کی زبانی ہی سنا گیا ہے۔

ان شاءاللہ فتح رخنگ کا قضیہ سالبہ، ترکیب مقدمات کی برکت اور نواب معلی القاب فیروز جنگ کی توجہ سے جب قضیہ موجبہ بن جائے گا اور مکبہ کا مہمل گروہ جڑ سے اکھاڑ کر پھینک دیا جائے گا اور صغریٰ و کبریٰ کے تفحص وتلاش سے اس ولایت کی حقیقت ایسے علم الیقین اور عین الیقین کا نتیجہ حاصل کرے گی جس کا عکس ونقیض ملنا دشوار ہوگا۔ اس وقت اس دیار کے احوال کلی وجزئی اور اس ناقص النسب گروہ کی جنس ونوع پر ایک ایسی فصل تام جس کا خلاف موضوع ہونا خیال نہیں کیا جاسکتا اور عقل اس کے تصور کذب کی تصدیق نہیں کر سکتی، اس طرح تحریر کی جائے گی

کہ کسی معرف اور قول شارح کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ (قضیہ سالبہ، قضیہ موجبہ، صغریٰ و کبریٰ، عکس، نقیض، کلی و جزئی، جنس، نوع، فصل، تصور و تصدیق اور معرف وغیرہ سب منطق کی اصطلاحات ہیں)

کپتان مور نے عرض کیا کہ حاکم رخنگ اور اس کے مدبرین بدفرجام کے غرور و نخوت کی وجہ سے وہاں کے لوگ حصار اور قلعے کی نگہبانی نہیں کرتے تھے۔ اور ہم پر مکمل اعتماد کرتے تھے لیکن جب سے انھیں جزیرہ سوندیپ کی فتح کی خبر ملی ہے تب سے وہ اس جانب بڑی توجہ دے رہے ہیں، اور اتنے زیادہ لوگوں کو اس کی حفاظت پر مامور کر دیا ہے کہ پہاڑوں کی چوٹیاں ان کی کثرت سے عاجز آ جائیں۔ اور ان کی مدد کے لیے ایسا بحری بیڑہ متعین کر دیا کہ دریا اس کی عظمت سے سرتابی نہ کرے۔ کپتان مور نے عرض کیا کہ اگر عساکر فیروزی کی کمک پہنچنے سے قبل ہی اس قلعہ کی فتح کی جانب توجہ دی جائے تو عنایت الٰہی سے ممکن ہے کہ کمند تسخیر اس قلعے کے کنگرہ پر ڈالی جا سکے۔ نواب معلی القاب جو کہ ہمیشہ اور رات دن اسی فکر اور اسی مقصد کے حصول میں سرگرداں رہتے تھے، وہ فرنگی ڈاکوؤں کی آمد کو چاٹگام و رخنگ کی فتح کا پیش خیمہ سمجھتے تھے۔ موقع کو غنیمت جانتے ہوئے اور رب ذوالجلال کی اعانت پر اعتماد کرتے ہوئے خود پوری تیزی کے ساتھ اس خیر المثال مہم میں مصروف تھے۔ لیکن جگدیہ سے، جو کہ ممالک بادشاہی کی سرحد ہے، چاٹگام تک تیس کوس کا راستہ بیابان لوط اور تیہ موسیٰ سے زیادہ ویران و خراب تھا اس لیے چاٹگام پہنچنا اور محاصرہ کرنا اور لشکر ظفر اثر کے لیے رسد و خوراک کا راستہ کھولنا زیادہ ضروری تھا۔ نیز اس سبب سے بھی کہ اس ملک کے بحری بیڑے کے عملے کے دل میں مگھ کے بحری بیڑے کا ایسا خوف بیٹھا ہوا تھا کہ کشتیوں کے ذریعے رسد پہنچانا ممکن نہیں تھا کیوں کہ اس صوبے کی باربرداری کشتی پر ہی منحصر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جنت مکانی ابراہیم خاں فتح جنگ برداللہ مضجعہ کے زمانے میں جب انھوں نے چاٹگام کی فتح کا ارادہ کیا تھا تو کوچ کرنے سے دو سال قبل ہی بھلوہ اور جگدیہ میں رسد جمع کرنا شروع کر دیا تھا۔

نیز لشکر کشی، دشمن کشی، ملک گیری اور قلعہ کشائی کا طریقہ یہ بھی ہے کہ جب لشکریوں سے کام چل سکے تو سرداروں کو اس میں نہیں پڑنا چاہیے۔ اور جب سردار سے کام نکل سکے تو امراء کو دخل نہیں دینا چاہیے اور جو کام سپہ سالار سے انجام پا جائے تو بادشاہوں کو اس کی تکلیف نہیں اٹھانی چاہیے:

کو زنی بس قوی بنیاد باید
کہ بروئے شیر سیلی آزماید

اس ترتیب کی رعایت نہ رکھنے سے ہیبت و شکوہ میں کمی آتی ہے اور حکومت کے انتظام و انصرام میں خلل واقع ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ایسی مہم تھی جس میں ذی حشمت بادشاہ اور صاحب شوکت سلاطین بارش کے قطروں سے زیادہ سواروں اور درختوں کے پتوں سے زیادہ پیادوں کے ساتھ بہ نفس نفیس شریک ہوں۔ اور تقدیر قدرت پر بھروسہ کرتے ہوئے راستے کی دشواریاں دور کریں تا کہ حصار تک پہنچ کر محاصرہ کر سکیں۔ بہر حال سارے مذکورہ امور طے پا گئے۔ اس کے مطابق طے ہوا کہ خان فیروزی نشان خلف الصدق بزرگ امید خان بہ مصداق حدیث خیر الجیوش من اربعة آلاف (سب سے بہتر لشکر وہ ہے جو چار ہزار پر مشتمل ہو) چار ہزار پر مشتمل لشکر لے کر تائید ربانی و امداد سبحانی کے زمانہ میں اس جانب متوجہ ہوں اور نواب معلی القاب اس مہم کی دیگر ضروریات ظاہری و باطنی کے انتظام میں مصروف کار رہیں۔ اگر محاصرہ طول کھینچے تو خود بھی چند روز میں اپنی دولت و اقبال کے ساتھ خاں فیروزی نشان کے ساتھ مل کر عنایت ایزدی سے قلعے کو فتح اور مقہورین کو خستہ اور بے روح بنا دیں۔ لہٰذا خان مذکور ۲۶ جمادی الآخر ۱۰۷۳ھ ایک مسعود الابتدا محمود الانتہا، ظفر ہم عناں اور نصرت ہم رکاب ساعت میں رخصت ہو کر مقصد کے حصول کے لیے روانہ ہوئے۔

خان فیروزی نشان کی ہم راہی کے لیے اختصاص خاں دو ہزار پان صدی ہزار سوار، سرانداز خاں ہزار و پانصدی آٹھ سو سوار، فرہاد خاں ہزاری ڈیڑھ سو سوار، قراول خاں ہزاری ۸ سو سوار، راجہ سبل سنگھ سودیہ ہزار و پانصدی ۷ سو سوار، ابن حسین داروغۂ بحری بیڑہ ہشت صدی دو سو

سوار، میر مرتضی داروغہ توپ خانہ ہشت صدی ڈیڑھ سو سوار اور تمام بندگان بادشاہی سوائے ان لوگوں کے جو مخصوص خدمات پر مقرر ہیں اور نواب معلی القاب کی سرکار میں ملازم ڈھائی ہزار سوار متعین ہوئے۔ اور ہر امیر و منصب دار اور سردار و جماع دار کو حسب درجات خلعت، گھوڑا، شمشیر اور ہتھیار دے کر روانہ کیا۔ میر ابوالفتح کو دیوان اور محمد خلیل کو لشکر ظفر اثر کی بخشی گری اور واقعہ نگاری پر مقرر کیا۔

جہانگیر نگر سے میر مرتضی داروغہ توپ خانہ، سوندیپ سے ابن حسین داروغہ بحری بیڑہ، محمد بیگ اباکش، منور خاں زمین دار اور تمام زمین داران نوارہ اور حیات خاں زمین دار نواب معلی القاب کے لوگوں کے ساتھ جو فتح سوندیپ کے وقت اس کے ہمراہ تھے سب کو حکم ہوا کہ فرہاد خاں، کپتان مور اور دیگر فرنگی ڈاکوؤں جو اب اولیائے بادشاہی کی لڑائی میں منسلک ہو گئے تھے، کو لے کر خشکی و تری کے راستے خان فیروزی نشان کے مقدمۃ الجیش کے بطور پہلے ہی نواکھالی پہنچیں۔

عسکر خاں جو کہ گھوڑا گھاٹ رخصت پر گیا تھا واپسی کے وقت جہانگیر نگر میں متعین ہوا۔ بادشاہی بحری بیڑہ دو سو اٹھاسی کشتیوں پر مشتمل تھا جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

غراب ۲۱ عدد، سلب ۳ عدد، کوسہ ۱۵۷ عدد، جلیہ ۹۶ عدد، بچاری ۲ عدد اور پرندہ ۶ عدد لے کر ابن حسین داروغہ بحری بیڑہ روانہ ہوا۔ میر مرتضی نے پہلے ہی بڑی مقدار میں جہانگیر نگر میں تیر جمع کر رکھا تھا۔ اور پروانہ جات کے بہ موجب دوسرے پرگنوں سے بھی کئی ہزار تیر جمع کر لیے گئے تھے۔ سب کو خشکی کے راستے لشکر اور منصب داروں اور ملازمین سرکار کے ہمراہ بھیجا۔

نواب معلی القاب روزانہ قیام و کوچ، لشکر کے نظم و ضبط، دشمن روسیاہ کے احوال، اور راستے کی حالت کے استفسار اور تدبیر سودمند اور پند و نصائح پر مشتمل خطوط خان فیروزی نشان کو لکھ کر روانہ کرتے اور دن کی ابتداء سے دوپہر تک اور عصر کے بعد سے ایک پہر رات تک باہر تشریف لا کر اس مہم کے انتظام و انصرام میں مصروف رہتے اور محل میں تشریف رکھتے وقت جو کچھ رائے صواب نما پر ظاہر ہوتا اس کی انجام دہی کے لیے کارندوں کو پیغام بھیجتے رہتے۔ محمد خلیل واقعہ نویس کو یہ ہدایت تھی کہ روزانہ کے واقعات لکھ کر بھیجتا رہے۔ اور شیخ مبارک جیسے سمجھ دار، جہاندیدہ، نواب معلی القاب کی خدمت کیے ہوئے، معتمد صاحب نسبت اور ملازمین سرکار عالی کے سردار کو خان فیروزی نشان کے ساتھ متعین کیا کہ روزانہ کے چھوٹے بڑے حقائق سے واقفیت حاصل کرے۔ اور جن امور میں مشورے کی ضرورت ہو انھیں خان فیروزی نشان کی خدمت میں عرض کرے۔ اور منڈی کے کارندوں کو حکم دیا کہ بیوپاری جو بھی غلہ شہر میں لائیں اس میں سے نصف لشکر میں بھیج دیں۔ اور صوبہ بنگال اور اطراف کے فوج داروں کو پوری تاکید کے ساتھ یہ حکم نامہ صادر ہوا کہ جس قسم کی بھی رسد فراہم ہو اسے لشکر بادشاہی میں فوراً پہنچائیں۔ اور نواب صاحب کے نجیب اور میر توزک اس کام کے لیے متعین ہوئے۔ راقم حروف نے خوشامد اور کذب کی تہمت سے بچنے کے لیے بہت سی باتوں کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ورنہ خدا شاہد ہے و کفی باللہ شہیدا (اللہ بطور گواہ کافی ہے) کہ اس مہم میں جو دشواریاں اور پریشانیاں سامنے آئیں اور ان کی انجام دہی کے لیے جو کوششیں اور انتظامات کیے گئے انھیں بہت کم معرض تحریر میں لایا گیا ہے۔ سب سے زیادہ رسد پہنچانے کی دشواری، کیوں کہ تمام لوگ دریا کے تیز بہاؤ اور مگہ کے بحری بیڑے کے غلبے کی وجہ سے طرح طرح کی باتیں کرتے تھے۔ اور رسد وہاں تک پہنچانا محال سمجھتے تھے۔ نیز یہ کہ دشمن اتنا قوی اور طاقت ور ہے کہ لشکر کو عاجز کر دے گا۔ اور لشکر کی لڑائی اور محاصرے کی قوت ختم ہو جائے گی۔ لیکن خداوند کریم کی عنایت بادشاہ سلیمان حشمت کے اقبال و دبدبہ اور نواب معلی القاب کی حسن نیت اور اصابت رائے کی برکت سے ایسا ہوا کہ از ابتدا تا حال غلے کی قیمت جہانگیر نگر اور لشکر میں دس اور نو کی مناسبت سے رہی ہے۔ اور ہے (یعنی بہت فرق واقع نہیں ہوا ہے) خان فیروزی نشان نے مسافت طے کرنے میں اتنی تیزی دکھائی کہ چند روز میں تمام لشکر کو بحر زخار اور دریائے پھنی سے گزار کر ملک مگہ میں داخل ہو گئے۔ اور جنگل صاف کرتے اور راستہ بناتے جا رہے تھے۔ چوں کہ نواب معلی القاب کا حکم تھا کہ ایک تھانہ دریائے پھنی پر اور ایک تھانہ دریائے پھنی اور چاٹگام کے درمیان مقرر کریں۔ اس لیے خان فیروزی نشان نے سلطان بیگ منصب دار کو دریائے پھنی پر تھانہ دار مقرر کر کے سوار اور پیادہ

Scanned with CamScanner

فوج اس کے ہمراہ کر دی۔ چونکہ یہ دریائے پنچی سمندر میں گرتا ہے اس لیے اس بات کا احتمال تھا کہ دشمن کی کشتیاں اس دریا سے گزر کر لشکر ظفر اثر کی مزاحمت کر سکتی ہیں۔ اس لیے یہ طے پایا کہ نوا کھالی میں موجود سرداران یعنی ابن حسین بحری بیڑے کے ساتھ براہ دریا اور فرہاد خاں، میر مرتضی اور حیات خاں خشکی کے راستے بحری بیڑے کی مدد کے لیے روانہ ہوں اور اگر ممکن ہو سکے تو دریا کے دہانہ پر پہنچ کر وہاں قابض ہو جائیں۔ اور چاٹگام پر بھی حملہ کرنے کی کوشش کریں۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو وہاں رک کر خان فیروزی نشان کا انتظار کریں۔ اس کے بعد منزل بہ منزل خان فیروزی نشان کے لشکر کے ساتھ آگے بڑھیں۔ اور قیام و کوچ کرنے میں ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں۔ لہٰذا مذکورہ سردار نوا کھالی سے روانہ ہوئے۔ ابن حسین بحری بیڑے کے ساتھ نالۂ کہر یہ کے راستے جہاں سے چاٹگام دو منزل پر ہے، جلد ہی پہنچ کر لشکر کے لیے راستہ بنانے کے لیے جنگل کاٹنے میں مصروف ہو گیا، اور فرہاد خاں و میر مرتضی وغیرہ سرداران فوج خشکی کے راستے ۲۵ رجب کو وہاں پہنچے اور خان فیروزی نشان تیزی سے مسافت طے کرتے ہوئے ابن حسین کے پاس پہنچے۔

عنایت الٰہی سے چاٹگام کی فتح اور گروہ مکبہ بد فرجام کی تنبیہ کا بیان:

درین دور افلاک در ناپدید
ہمت بود کارہا را کلید
مگو کام دل یافتن مشکل است
ہمت چو رو آوری حاصل است
چو خصم زبردست در کینہ ساخت
بسر کوب ہمت تواں بست ساخت

[آسمان جس کا در ناپید ہے ہمت ہی اس کے کھولنے کی کنجی ہے۔ یہ مت کہو کہ دل کی مراد حاصل کرنا مشکل ہے اگر تم ہمت سے اس کا سامنا کرو تو یہ حاصل ہو جائے گا۔ جب زبردست دشمن دشمنی پر اتر آئے تو ہمت دکھا کر اس کی سرکوبی کی جا سکتی ہے۔]

صاحب اقتدار سلطان کی ہمت عالی جب آسمان کا دروازہ کھولنے کا ارادہ کر لیتی ہے تو مضبوط قلعے کو بھی خاک کے برابر کر کے فتح کر لیتی ہے۔ اور عزم و جزم قہرمانی جب کسی آرزو کے حصول کے معرکے میں گھوڑا اڑاتا ہے تو دشمنوں کی صفیں چیرتے ہوئے کامیاب و ظفر مند ہو کر لوٹتا ہے۔ جس قلب کے بازو ہمت راسخ اور عزم جواں ہو، مشکلات و مصائب کے متواتر حملوں سے اس کے رخسار پر تزلزل کی گرد نہیں بیٹھتی۔ اور جس لشکر کا مقدمۃ الجیش اور ساقہ (لشکر کے پیچھے کی فوج) عزم بالجزم اور پختہ ارادہ ہو تو وہ جس طرف بھی جاتا ہے نصرت و مدد اس کے استقبال کے لئے دوڑتی ہے۔ حق جل وعلا نے سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو اولوا العزم رسولوں کی اقتدا کا حکم دیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل (تو آپ صبر کیجیے جس طرح اولوا العزم پیغمبروں نے صبر کیا ہے) اور سید کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

ہمت بلند دار کہ پیش خدا و خلق
باشد بقدر ہمت تو اعتبار تو

[ہمت بلند رکھ اس لیے کہ خدا اور مخلوق کے سامنے ہمت کے بقدر ہی تمہارا اعتبار ہوگا]

اس مقال و اقوال کی شاہد و مصداق قلعہ چاٹگام کی فتح اور مکبہ بد کردار کی تنبیہ ہے کہ حضرت سلطان ذوالجلال کا اقبال اور نواب معلی القاب کی عالی ہمتی اور تائید ایزدی سے یہ فتح حاصل ہوئی حالاں کہ تدبیر کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے اور قادر مطلق پر توکل سے دور پڑے ہوئے لوگ اسے محال اور ناممکن سمجھتے تھے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ولایت رخنگ اور ملک بنگال کے درمیان چوں کہ چاٹگام ... اصل

ہے۔ اور جگہ یہ سے، جہاں تھانے دار بیٹھتا ہے، چاٹگام تک دامن کوہ میں ایسا جنگل اور ویرانہ ہے کہ وہاں آبادی کا کوئی نشان ہے اور نہ ذی حیات کا کوئی نام۔ اور چینی نام کا ایک دریا جس کا منبع کوہ تیرہ ہے جگہ یہ کے نزدیک سے گذر کر سمندر میں گرتا ہے۔ اور چینی سے چاٹگام کے بیچ ۹۲ نالے ہیں۔ جن میں سے ایک نالہ ایسا ہے جس میں غیر برسات میں بھی پانی بھرا رہتا ہے۔ چاٹگام کی فتح کے بعد نواب عالی کے حکم سے ان تمام نالوں پر پل بنائے گئے ہیں۔ جہانگیر نگر سے چاٹگام کے بیچ چھے دریا آتے ہیں۔ جنھیں کشتیوں سے پار کیا جاتا ہے۔ جن میں سے ایک دریائے سری پور ہے، جس کی چوڑائی اتنی زیادہ ہے کہ ایک دن میں کشتی ایک بار سے زیادہ آمد ورفت نہیں کر سکتی۔ دریائے کرن پھولی کے ساحل پر چند چھوٹے بڑے پہاڑ قریب قریب واقع ہیں۔ چھوٹے پہاڑوں پر مٹی ڈال کر ان لوگوں نے بڑے پہاڑوں کے برابر کر لیا اور مخروطی شکل کا بنا کر اس پر حصار قائم کر رکھا ہے۔ جسے قلعہ کہتے ہیں۔ بڑی عجیب بات ہے کہ سد سکندری جیسی مضبوط دیوار اور آسمان جیسی برجیں تو بنا ڈالیں لیکن خندق کی گہرائی پر غور نہیں کیا جہاں وہم کی کمند اس کے کنگرہ تک پہنچنے سے عاجز ہے:

نہ از فراز تواں کرد حیلت سرکوب
نہ از نشیب تواں کرد جائگاہ نقب
نہ منجنیق رسد برسرش نہ کشکنجیر
نہ تیر چرخ نساماں برشدن بوتق

[نہ بلندی سے اس کے سرکوبی کی ترکیب کی جا سکتی ہے اور نہ نشیب سے اس جگہ حملہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کے اوپر نہ منجنیق پہنچ سکتی ہے، نہ توپ کا گولہ نہ کمان کا تیر اور نہ کمند]

قلعے میں ان لوگوں نے ۸ گز چوڑی ایک خندق کھود رکھی ہے۔ مشرق کی جانب خندق کے کنارے سے متصل دریائے کرن پھولی جو کہ کوہستان تیرہ سے نکل کر سمندر میں گرتا ہے وہ بہتا ہے۔ شمالی جانب ایک طویل وسیع اور گہرا تالاب خندق کے قریب واقع ہے۔ اور تالاب کے پیچھے پوری شمالی جانب اور کچھ مغربی جانب ایک پہاڑ ہے:

کہ سر تیغش بام آسمان است
شکم وزدیدن افلاک ازاں است

پہاڑ کی بلندی اور رفعت کی وجہ سے امید کے سوار اور خیال کے پیادے کے لیے اس پر چڑھ پانا محال ہے۔ قلعہ کے درمیان دو چشمے جاری ہیں۔ جن کا پانی برسات میں دریائے کرن پھولی میں گرتا ہے۔ اور ان دونوں چشموں کی چوڑائی اس قدر ہو جاتی ہے کہ کشتی حلبیہ بہت آسانی سے اس میں گشت کر سکتی ہے۔ چونکہ اہل قلعہ یہی پانی استعمال کرتے ہیں اس لیے غیر برسات موسم میں اس پر بند باندھ کر اس کا پانی دریا میں گرنے سے روک دیتے ہیں۔ اندرون قلعہ بلندی پر ایک مقبرہ ہے جو آستانہ پیر بدر کے نام سے مشہور ہے وہاں کے مجاورین نماز وروزہ پر قائم ہیں اور چند گاؤں اس روضے کے لیے وقف ہیں کفار مکہ روضے کی زیارت کو آتے ہیں اور نذر بھی چڑھاتے ہیں۔

کہتے ہیں کہ مغربی جانب کے پہاڑ پر اگر بفرض محال بڑی توپ لے جائی جائے تو اس کا گولہ قلعے میں پہنچ سکتا ہے۔ دریائے کرن پھولی کی طرف بھی قلعہ چاٹگام کے بالمقابل ایک مضبوط و بلند قلعہ تعمیر کر رکھا ہے جو قلعے داری کے تمام اسباب سے مزین ہے۔ راجہ رخنگ ہر سال جنگی ساز وسامان، توپخانہ اور سپاہیوں سے بھر کر سوئی کشتیاں چاٹگام بھیجتا ہے۔ اور پرانی کشتیاں واپس منگا لیتا ہے۔ اور اپنا ایک معتمد اور مخلص رعیہ چاٹگام کی سرداری ونگرانی کے لیے وہاں رکھتا ہے اور وہاں اپنے نام کا سکہ جاری کر رکھا ہے۔ زمانہ ماضی میں بنگال کا ایک سلطان جس کا نام فخر الدین تھا اس نے چاٹگام کو فتح کیا تھا اور چاند پور جو کہ تھانہ سری پور کے مقابل دریا کے دوسرے کنارے پر ہے، سے چاٹگام تک ایک راستہ تعمیر کیا تھا۔ چاٹگام میں جو بھی مساجد و مقابر ہیں وہ سب اسی فخر الدین کے زمانے کے ہیں۔ اور ان پر قدامت و کہنگی کے آثار نمایاں ہیں۔ اسی

رہگذر سے صوبہ بنگال کا تصرف سلطنت مغلیہ تیموریہ میں ہوا اور دفتر قانون گو میں یہ مملکت داخل ہوئی۔ نسخہ بنگال میں چاٹگام کو من جملہ پایباقی غیر عملی میں لکھتے تھے اور اس صوبے کے کارندے وعمال کسی نالائق طلب گار کو جب کچھ دینا نہیں چاہتے تھے تو وہاں تنخواہ دیتے تھے

فرستادہ گفت اے خداوند رخش
بدست آہوئے ناگرفتہ مبخش

[فرشتے نے کہا کہ اے گھوڑے والے! جنگل میں کوئی غیر گرفتار ہرن مت بخش]

ملک بنگال کی صوبے داری کے آخری زمانے اور لشکر سلطنت تیموریہ ابداللہ ظلالہم کے اس صوبے کی تسخیر کے لیے آمد کے ابتدائی زمانے میں جب حالات اتنے خراب ہو گئے تو چاٹگام پھر سے مگھ کے قبضے میں آ گیا۔ ان کا فرمردودوں نے جگہ یعنی ملک بنگال کی سرحد تک ہوا میں کوئی پرند اور زمین پر کوئی چرند نہ چھوڑا۔ اور راستے خراب کرنے اور مسدود کرنے کی اتنی کوششیں کیں کہ سانپ اور ہوا کے گزرنے کا بھی راستہ نہ رہا۔ اور قلعہ بنا کر قیاس اور اندازے سے زیادہ بڑا بحری بیڑہ اس کی حفاظت کے لیے مقرر کیا۔ ان کے دلوں میں اس مقام کا استحکام بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ جب اس سے فارغ ہو گئے تو انھوں نے ملک بنگال پر دست درازی شروع کر دی جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔ اور بنگال کے کسی بھی صوبے دار نے ان کے فساد کو روکنے اور قوم بدنہاد کی تنبیہ کا ارادہ نہیں کیا سوائے ابراہیم خاں فتح جنگ کے جنھوں نے جنت مکانی، بادشاہ جہانگیر کے زمانہ میں چاٹگام فتح کرنے اور اس گروہ بدفرجام کی تنبیہ کرنے کی ہمت دکھائی اور سارے ذی حشمت خوانین اور ذی شوکت امراء کو، جو اس تازہ مسخر شدہ ملک کی حفاظت پر مامور تھے، سب سے پہلے دو سال تک بھلوہ میں رسد وخوراک جمع کرنے کے بعد سب کو ساتھ لے کر عازم تسخیر چاٹگام ہوئے۔ چوں کہ اس وقت تک فخر الدین کی بنائی ہوئی سڑک زمین دوز نہ ہوئی تھی اور جنگل بہت زیادہ گھنا نہیں تھا اس لیے انھیں چاٹگام پہونچنے میں بہت دشواریاں پیش نہیں آئیں۔ انھوں نے چاٹگام پہنچ کر ایک طویل مدت تک محاصرہ کر کے دریائے کرن پھولی کے راستے بحری بیڑہ لانے کی بڑی کوشش کی، لیکن مگھ کے بحری بیڑے کے غلبے کی وجہ سے یہ ممکن نہ ہو سکا بلکہ دریا پر دشمنوں کو مکمل غلبہ حاصل تھا۔ آخر کار مروت خاں جیسے عالی شان امیر اور دوسرے امراء کی قربانی دے کر مسلسل اور متواتر صدمات سے مجبور ہو کر بے نیل مرام واپس آ گئے۔ اس کی وجہ سے اس گروہ کا فتنہ وفساد مزید بڑھتا گیا۔ اور حکام بنگال کا ضعف بڑھتا گیا اور قوت مزاحمت روز بروز کمزور ہوتی گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ قریب کے متعدد مقامات پر دست برد اور لوٹ مار کرنے لگے جیسا کہ قبل گزر چکا ہے۔

اہل بنگال کے باشندوں کے دل میں یہ بات گھر کر گئی تھی کہ آسمان پر کمند ڈالنا اور غلبہ حاصل کرنا چاٹگام اور مگھ کے بحری بیڑے پر فتح پانے سے زیادہ آسان ہے چناں چہ چاٹگام کی تسخیر کے لیے لشکر روانہ کرتے وقت اکثر لوگوں نے قلعہ چاٹگام کی تسخیر ناممکن ہونے اور مگھ کے بحری بیڑے کی قوت کے بارے میں نواب معلی القاب سے اشاروں وکنایوں میں کہا تھا۔ راقم الحروف نے بھی خلوت وجلوت میں یہ عرض کیا تھا کہ افواج قاہرہ کی کوششوں سے قلعے کی تسخیر اگرچہ ممکن ہے لیکن بحری بیڑے سے جنگ کے بارے میں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ اور افواج خشکی کے بغیر ان کے بحری بیڑے سے جنگ نہیں کرنی چاہیے۔

رائے نند لعل جو کہ نواب معلی القاب کی سرکار میں دیوانی کے عہدے پر سرفراز ہیں۔ وہ عقلا اور صاحب تدبیر لوگوں میں شمار ہوتے ہیں اور اصابت رائے سے ممتاز ہیں۔ نواب معلی القاب کی مرضی کے مطابق بات کرتے ہیں اور ممکن الحصول امور کے حصول کے لیے متنوع اور آسان تدابیر پیش کرتے ہیں۔ بہرحال مذکورہ رائے (نند لعل) علم سپاہ گری ودیوانی، امانت، راستی وسچائی، حسن وسلوک اور معاملہ فہمی میں وحید عصر ہیں اور ہندی ویونانی حکمت عملی وعلمی میں مہارت اور انشا واملا کی درستی اور تقریر وتحریر فارسی وہندوستانی میں یکتائے روزگار ہیں۔ حمیت اسلام مانع ہے ورنہ میں یہ کہتا کہ حکومت ورعایا اور اپنے ولی نعمت کی خیر خواہی اخلاص اور انتظام وانصرام میں نظام الملک اور صاحب عباد سے آگے ہیں۔ اور کیوں نہ ہو کہ اسی دولت خداداد کے تربیت یافتہ صاحب اسرار اور معتمد علیہ ہیں۔ اور عقل وذہانت اور اخلاص میں ان کا مرتبہ روز بروز بلندی

Scanned with CamScanner

کی جانب گامزن ہے۔ بیشک ایزد بندہ دہد مرتبہ جز مرتبہ داں را (خدا اسی کو مرتبہ عنایت کرتا ہے جو اس کی قدر و قیمت پہچانتا ہے)

سچ یہ ہے کہ چاٹگام کی فتح انہیں نواب معلی القاب کی وجہ سے جب تک وہ بنگال میں تھے نہ قوت بازوئے لشکر اور نہ حسن تدبیر سے ظاہر ہوئی بلکہ صرف شہنشاہ عادل اور موید دین کا اقبال ظہور میں آیا کہ ایک سال میں خزانہ ولشکر کی قلت کے باوجود رب کریم پر توکل کے سہارے چار جنگوں میں فتح یاب وکامران ہوئے۔ اور چار دانگ ہندوستان کو چار بادشاہوں سے چھینا اور ان کی شجاعت وہیبت کی شہرت پورے عالم میں پھیل گئی۔

آئینہ گرچہ نام سکندر بلند کرد
کردی تو تیغ را بظفر در جہاں بلند

[آئینے نے اگرچہ سکندر کا نام بلند کیا لیکن تو نے فتح سے تلوار کو دنیا میں بلند کر دیا]

یہ فتح بھی جملہ فتوحات میں تھی۔ اور اس کا پرتو تائید ایزدی سے اس مرید خاص خودی پر پڑا تا کہ وہ ایسے افعال اور خطاب کا مصدر بنے:

گیتی زفر دولت فرماندہ جہاں
ماند بعرصۂ ارم و روضۂ جناں
بر ہر طرف کہ چشم نہی جلوۂ ظفر
وز ہر طرف کہ گوش کنی مژدہ اماں
آرام یافت در حرم امن وحش و طیر
آسودہ گشت در کنف عدل انس وجاں
جاہ تو سرفراز و قبول تو دستگیر
ملک تو پایدار یقین تو جاوداں

[فرمانروائے جہاں کی حکومت کی شان وشوکت سے دنیا ارم اور جنت کا نظارہ پیش کرتی ہے، جدھر بھی آنکھ اٹھا کر دیکھو تو فتح کا جلوہ نظر آتا ہے اور جس طرف کان لگاؤ امن امان کی خوش خبری سنائی دیتی ہے۔ وحوش وطیور کو حرم امن میں آرام ملا اور عدل وانصاف کی پناہ میں انس وجن آسودہ ہوئے۔ آپ کا جاہ وحشمت سربلند اور آپ کی مقبولیت دست گیر ہو۔ آپ کا ملک پائدار اور آپ کا یقین جاوداں رہے]

ایک نادر شگون یہ رہا کہ جب ماہ رجب کا چاند رونما ہوا تو نواب معلی القاب نے کلام مجید ہاتھ میں لے کر چاند دیکھنے کا ارادہ کیا اور ان کے دل میں یہ گزرا کہ چاند دیکھنے کے بعد کلام اللہ کی جس آیت پر ان کی نظر پڑے گی اسی سے اس مہم کی فال نکالیں گے۔ اتفاقاً پہلی آیت جس پر نظر پڑی یہ تھی قَالَ عَسٰی رَبُّكُم اَن یُّهلِكَ عَدُوَّكُم وَیَستَخلِفَكُم فِی الاَرضِ فَیَنظُرَ كَیفَ تَعمَلُون (قریب ہے کہ تمہارا رب تمہارے دشمنوں کو ہلاک کر دے اور تمہیں زمین میں اپنا خلیفہ مقرر کرے پھر دیکھے کہ تم کیسے عمل کرتے ہو) یہ آیت نواب معلی القاب کی زبان الہام بیان سے ہمارے کانوں میں پڑی۔

جس زمانے میں حضرت جہانگیر بادشاہ عالمگیر خلد اللہ ملکہ کا لشکر (شہزادہ) شجاع کا نزاع دور کرنے کی جانب متوجہ ہوا تھا اور حسب حکم جہاں مطاع ہم دار الخلافہ اکبر آباد تسخیر کرنے رکاب فلک فرسا سے اترے تھے تو ایک دن ہم نے مثنوی مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ سے فال لیا۔ کتاب کھولتے ہی دست راست کے پہلے صفحے پر یہ آیت برآمد ہوئی اِن تَستَفتِحُوا فَقَد جَآءَكُمُ الفَتحُ (اگر تم فتح کی دعا کرو گے تو فتح تمہارے پاس آئے گی) اسی لمحہ ہم نے اسے تاریخ کے ساتھ درج کر لیا۔ کچھ دنوں بعد فرمان رحمت شرف صدور لایا کہ جس تاریخ میں یہ فال برآمد ہوئی تھی اسی روز لشکر کو فتح نصیب ہوئی تھی۔ بے شک جب کسی مہم کے ساتھ مشیت الہی بھی جڑ جاتی ہے تو اس کے حصول کی علامات ہر طرف ہویدا ہو جاتی ہیں اور جب تائید خداوندی بندے کے شامل حال ہو جاتی ہے تو اس کے ظہور کی علامات تمام سمتوں سے نظر آنے لگتی ہیں۔

Scanned with CamScanner

فَسُبْحَانَ الَّذِی بِیَدِہٖ مَلَکُوْتُ کُلِّ شَیْءٍ وَّ اِلَیْہِ تُرْجَعُوْنَ (پاک ہے وہ ذات جس کے ہاتھ میں ہر چیز کی ملکیت ہے اور اسی کی طرف تم سب کو واپس جانا ہے)

القصہ ۲۸ رجب کی شام کو ابن حسین کے ہراول دستے نے خبر دی کہ دشمن کا بحری بیڑہ چاٹگام سے آ کر نالہ کھلیہ جو یہاں سے دو پہر کا راستہ ہے، پر ٹھہر گیا ہے۔ ابن حسین نے شاہی لشکریوں اور نواب عالی کے نوکروں کو، جو کشتیوں پر سوار تھے، خبردار کیا اور لڑائی کے لیے مستعد رہنے کا حکم دیا اور کچھ لوگوں کو کشتیوں کے ساتھ دریا کے دہانہ پر بھیجا اور انھیں خبردار و ہوشیار رہنے کی تاکید کی۔ اگلے دن چاشت کے وقت ہراولوں نے یہ خبر پہنچائی کہ دشمن کا بحری بیڑہ کھلیہ سے روانہ ہو چکا ہے اور کچھ ہی دیر میں پہنچنے والا ہے۔ ابن حسین نے کچھ لوگوں کو یہ خبر خان فیروزی نشان تک پہنچانے کے لیے بھیجا اور باوجود یہ کہ ہوا چل رہی تھی اور پانی میں تموج تھا اور دریا میں مد بڑھنے لگا تھا اور بحری بیڑہ کے لیے ٹھہرا ہوا پانی چاہیے لیکن تائید خداوندی، دین نبی کی تقویت کا عزم، شہنشاہ زمین و زمن کے اقبال اور نواب عالی کے بخت پر بھروسہ کرتے ہوئے ابن حسین نے بادبان جرأت و شجاعت کھول دیا اور دشمن کے مقابلے کے لیے دوڑا۔ ابوالقاسم نامی شخص جو محمد بیگ اباکش کے ساتھ کشتی میں تھا اس نے نقل کیا ہے کہ جب اس نے متلاطم دریا میں اپنی کشتی ابن حسین تک پہنچانی چاہی تو ساحل پر کھڑے ایک ترک نے محمد بیگ اباکش سے ترکی زبان میں کہا کہ دیوانے ہو گئے ہو جو ایسے بحرِ زخار و قہار میں اس وقت کشتی دوڑا رہے ہو۔ اس نے جواب دیا کہ برادر! اگر دیوانہ نہیں ہوتا تو سپاہی نہ ہوتا۔ فرہاد خاں میر مرتضیٰ اور حیات خاں خشکی کے راستے بحری بیڑے کی مدد کے لیے آگے بڑھے اور جس راستے سے بحری بیڑے کا عملہ گیا تھا اسی راستے سے گئے۔ اس سے قبل انھوں نے ہر چند کہ جنگل کے راستے جانے کا قصد کیا لیکن نہیں جا سکے تھے۔

دشمنوں کے دس غراب اور ۴۵ حلبیہ کشتیاں نمودار ہو کر توپیں چلانے لگیں۔ کپتان مور نے تمام فرنگیوں کے ساتھ جو کہ آگے آگے آ رہے تھے بے محابا اپنی کشتیاں دشمنوں کی کشتیوں پر دوڑا دیں اور ابن حسین پیچھے سے پہنچا۔ دشمن بہادر حملہ آوروں کی تاب نہ لا سکے اور غراب میں سوار لوگ دریا میں کود پڑے اور حلبیہ والوں نے راہِ فرار اختیار کی۔ ابن حسین نے غرابوں پر قبضہ کر کے ان کا تعاقب کرنا چاہا لیکن اہل بنگال کے خواب و خیال میں بھی مگھ کے بحری بیڑے پر غلبے کا حصول نہیں آ سکتا تھا اس لیے وہ کہنے لگے کہ آج اس فتح عظیم اور نعمت غیر مترقبہ پر قناعت کرنا چاہیے، جس کی سو سالہ بزرگ بھی اس سے پہلے گواہی نہیں دے سکتے۔

ابن حسین نے طوعاً و کرہاً قبول کیا لیکن جس مقام پر غرابوں پر قبضہ کیا تھا اس سے آگے بڑھ کر قیام کیا۔ اس کا ارادہ یہ تھا کہ شام تک وہاں رہے گا اس کے بعد کھمریہ کے نالہ پر واپس آ جائے گا۔ اتفاقاً دو بڑی کشتیاں جن پر جھنڈا لگا ہوا تھا نظر آئیں۔ دشمن جب صبح جنگ کے ارادے سے نالہ کھلیہ سے برآمد ہو کر کھمریہ کے قریب نالہ ہورلہ پر پہنچے تو غرور کی وجہ سے اپنی دونوں بڑی کشتیاں جن کا نام کھالو اور دھوم تھا دوسری کشتیوں کے ساتھ اسی جگہ چھوڑ گئے۔ اور دس غراب اور ۴۵ حلبیہ کو بادشاہی کشتیاں پکڑنے کے لیے کافی سمجھ کر آگے بڑھ گئے۔ یہی دونوں کشتیاں یعنی کھالو اور دھوم اس وقت ظاہر ہوئیں ابن حسین نے اپنے بحری بیڑے والوں کو تسلی دی کہ حلبیہ والے بھاگ کر ابھی اپنے بیڑے کے پاس پہنچے ہوں گے۔ ان کے دلوں میں ہمارا رعب اور خوف ہوگا لہٰذا مردانگی کی شرط یہ ہے کہ دشمن کو موقع نہ دے کر ہم انھیں اپنے چنگل سے نکلنے نہ دیں اور اللہ پر بھروسہ کر کے ان پر حملہ کر دیں۔ ابن حسین کی بات بحری بیڑے والوں کو پسند آئی اور انھوں نے اس پر لبیک کہا اور نالہ ہورلہ کی جانب بڑھے۔ دشمنوں کو جب اس کی خبر ملی تو وہ نالہ سے نکل کر دریا میں صف بستہ ہو گئے۔ ابن حسین جب وہاں پہنچا تو اس نے سدِ سکندری سے مضبوط صف اور کرۂ اثیر سے زیادہ آتش بار قلعے کا مشاہدہ کیا۔ اس نے سوچا کہ چھوٹی کشتیاں بڑی کشتیوں کے سامنے لانا عبث اور خود اور اپنے لوگوں کو اژدہا کے سامنے اور فنا میں ڈالنے جیسا اور اپنے برگ زندگانی کو ہوائے آتش سوزاں میں ڈالنے جیسا ہے۔ اس لیے مقابل کے سامنے توقف کر کے گولہ باری شروع کی جائے اور بڑی کشتیوں کے آنے کا انتظار کیا جائے۔ ابن حسین نے اسے بہتر خیال کرتے ہوئے گولہ باری شروع کر دی اور ایک آدمی بھیج کر بڑی کشتیوں کو جلد پہنچنے کی تاکید کی۔ بڑی کشتیاں نماز مغرب کے وقت پہنچیں اسی

Scanned with CamScanner

وقت سے عالم آشوب توپ سے ستاروں کے شرارے ہوا میں منتشر ہونے اور دنیا کی تیرگی دور کرنے لگے۔ اور صیقل زدہ تلوار کے غلاف افق کی صبح سے نکلنے کے آغاز تک طرفین سے توپ و تفنگ کے سفیر مبارزان سخت گوش کے کانوں تک پیغام اجل پہنچاتے رہے۔ دوسرے دن جب سورج نے سونے کی کشتی پر سوار ہو کر نور کا بادبان کھول کر اپنی شعاعی خطوط بکھیریں اور آسمان کے دریچہ اخضر نے پانی پر انوکھی کشتیاں چلا دیں تو اہل اسلام فتح کا جھنڈا لہراتے اور نقارہ بجاتے آگے بڑھے۔ انھوں نے اپنی بڑی کشتیاں آگے رکھیں۔ غراب ان سے پیچھے اور حلیہ کشتیاں غراب سے پیچھے اور چھوٹی کشتیوں کو حلیہ کے عقب میں رکھتے ہوئے گولہ باری اور توپ اندازی کرتے ہوئے اور دشمنوں کو گراتے ہوئے کمال اطمینان کے ساتھ دشمنوں کی جانب روانہ ہوئے۔ اسے دیکھ کر دشمنوں کا اعتماد جاتا رہا اور ان کے قدم اکھڑ گئے۔ اور وہ معرکہ کارزار سے بھاگ گئے اور بڑی کشتیاں شاہی بحری بیڑے کے سامنے سے ہٹا کر ان کے پیچھے حلیہ کشتیاں کر کے بڑی کشتیوں کو رجعت قہقری کے طور پر کھینچنے لگے۔ اور جنگ سے گریز کرنے لگے۔ ابن حسین نے حزم و احتیاط کا دامن نہ چھوڑتے ہوئے عجلت اور بیتابی نہ دکھائی بلکہ جس رفتار سے وہ لوگ چل رہے تھے اسی طرح چلتا رہا۔ یہاں تک کہ سہ پہر کے وقت دشمن کرن پھولی کے دہانہ پر پہنچ گئے۔ جب وہ قلعہ چاٹگام کے سامنے والے جزیرے کے سامنے پہنچے تو وہ قلعہ چاٹگام والے ساحل پر رک گئے۔ شاہی بحری بیڑہ بھی دریائے کرن پھولی کے دہانہ پر آ کر اس پر قابض ہو گیا۔ دریائے کرن پھولی کے دہانہ کے قریب ایک گاؤں واقع ہے جہاں فرنگی ڈاکو گھر بنا کر رہتے تھے اور فرنگی بندرگاہ کہتے تھے۔ دشمنوں نے وہاں دریا کے کنارے بانس کے تین قلعے بنا کر اسے توپ خانہ اور دیگر جنگی آلات سے بھر رکھا تھا اور رخنگ کے لشکریوں نے اس قلعہ میں دو ہاتھی بھی لڑائی کے لیے تیار رکھے تھے۔ شاہی بحری بیڑہ جب کرن پھولی کے دہانہ پر پہنچا تو ان لوگوں نے مذکورہ قلعہ سے تیر و تفنگ کی بارش شروع کر دی۔ ابن حسین بہت سی کشتیاں پانی کے راستے سے اور بہت سے دلیروں کو خشکی کے راستے سے ساحل پر لے آیا اور خشکی کے راستے ان پر چڑھائی کرنے لگا، دشمنوں نے شاہی افواج جب قلعوں کے نزدیک دیکھی تو شکست کھاتے ہوئے راہ فرار اختیار کی۔ اور شاہی فوج نے ان تینوں قلعوں میں آگ لگا دی اور واپس آ گئے۔ اس کام سے فراغت کے بعد ابن حسین نے پوری دل جمعی اور امید کے ساتھ دشمنوں کے بحری بیڑے پر حملہ کر دیا۔ کپتان مور اور سارے فرنگی، ملازمین نواب معلی القاب، محمد بیگ اباکش اور منور خاں زمین دار نے اطراف سے آ کر زبردست حملہ کیا اور خوب دلیری اور شجاعت کا مظاہرہ کیا۔ اور قلعے سے بھی دشمنوں کی گولہ باری جاری رہی۔ بالآخر لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ (اللہ تعالی نے متعدد مقامات پر تمہاری مدد کی ہے) کے مصداق نصرت خداوندی کی خوش خبری کے جھونکے اہل اسلام کے خیمہ میں چلنے لگے۔ اور قَاتِلُوهُم يُعَذِّبهُمُ اللّٰهُ بِأَيدِيكُم وَيُخزِهِم وَيَنصُركُم عَلَيهِم وَيَشفِ صُدُورَ قَومٍ مُؤمِنِينَ (تم ان سے قتال کرو اللہ تمہارے ہاتھوں انھیں سزا دے گا، انہیں ذلیل و خوار کرے گا اور تمھیں ان پر غلبہ عطا کرے گا۔ اور ایمان والوں کے سینوں کو شفا بخشے گا) کی خواری اہل کفر دشمنوں پر نظر آنے لگی۔ فتح اسلام کی باد صرصر چلنے لگی۔ اور نابکار دشمنوں نے جب اپنی شکست اور بدقسمتی کے آثار دیکھ لیے تو لاچار و مجبور ہو کر بہت سے ملاح اور ہتھیار روالے لشکری پانی میں کود پڑے اور جو لوگ کشتیوں پر بچ گئے انھوں نے اپنے آپ کو بطور قیدی پیش کر دیا۔ جو لوگ دریا میں کود گئے تھے ان میں سے کچھ بچ گئے اور بہت سے آب دریا کے راستے آتش دوزخ میں پہنچ گئے۔ اور بہت سوں کو غازیوں کی تیغ آتش بار، تیر شہاب آثار، اور شعلہ کردار نیزوں نے دار البوار پہنچا دیا۔ بہت تھوڑے لوگ جان بچا کر قلعے میں خبر پہنچانے کے لیے بھاگے۔ دشمنوں کی بہت سی کشتیاں، شاہی افواج کے حملوں اور گولہ باری سے غرق ہو گئیں۔ اور ١٣٥ کشتیاں شاہی افواج کے قبضہ میں آئیں جن میں سے کھالو ٢ عدد، غراب ٩ عدد، جانگی ٢٢ عدد، کوس ١٢ عدد، حلیہ ٦٧ عدد اور بالام ٢٢ عدد تھیں۔ اسی اثنا میں بحری بیڑے کی لڑائی کے بارے میں سن کر خان فیروزی نشان بڑی تیزی سے مسافت طے کرتے ہوئے چاٹگام کے پاس پہنچ گئے۔ قلعے کے چوکیداروں نے اہل قلعہ کو شاہی فوج پہنچنے کی خبر پہنچائی تو یہ خبر سننے اور شاہی بحری بیڑہ کے ان کے بیڑہ پر غلبہ حاصل کرنے کی وجہ سے قلعے کے محافظوں اور لشکریوں کے دلوں میں بہ مقتضائے وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعبَ (اللہ نے ان کے دلوں میں رعب ڈال دیا) حد سے زیادہ اور بے اندازہ خوف سما گیا کہ

باوجود نگہبانوں اور پاسبانوں کی کثرت و زیادتی کے قلعے کی حفاظت کی ان میں قدرت اور حوصلہ نہ رہا۔ اور سب فرار ہو گئے۔

ابن حسین نے اسی رات دشمن کے دو معتبر لوگ جوان کے بحری بیڑے سے قید کیے گئے تھے قلعے کے اندر بھیجے اور ریبہ رننگ، جس کا سکہ وہاں چلتا تھا، کے مقرر کردہ قلعہ دار کو لکھا کہ خود کو اور اپنے اہل و عیال کو ہلاکت وفنا میں ڈالنا عبث ہے اور قبل اس کے کہ ہم طاقت کے زور پر قلعہ فتح کریں اور تمہیں گرفتار کریں۔ قلعے ہمارے حوالہ کر کے اپنی اور اہل و عیال کی جان و مال محفوظ کر لو۔ قلعے دار نے لاچار و مجبور ہو کر پناہ مانگتے ہوئے جواب دیا کہ آج کی رات مہلت دی جائے اور شاہی فوج کل صبح قلعے میں آئے۔ رجب کی آخری تاریخ جو کہ گروہ مکیہ کی رسوائی و ذلت کی شام تھی، کی صبح کو سردار قلعے نے ابن حسین کو قلعے کا دروازہ کھلنے کی خبر بھیجی۔ ابن حسین قلعہ کی جانب چلا لیکن زمین دار منور خاں اپنے ساتھیوں کے ساتھ قلعہ میں پہلے داخل ہو گیا۔ اور ان لوگوں نے بیوقوفی اور نادانی کی وجہ سے وہاں آگ لگا دی۔ ابن حسین فوراً قلعہ میں پہنچا اور اس نے آگ بجھانے کی پوری کوشش کی لیکن کوئی فائدہ نہیں ہوا۔ آگ کی شدت سے مجبور ہو کر ابن حسین قلعے دار کو جو آگ دیکھ کر فرار ہونے کی فراق میں تھا ہاتھ پکڑ کر باہر لے آیا اور آگ بجھ جانے کے بعد اسے پھر قلعہ کے اندر لے جا کر سب مال و اسباب ضبط کیا اور سردار کو مع متعلقین اور فتح کی بشارت کی ساتھ نواب معلی القاب کے پاس بھیج دیا اور ایک آدمی کو خان فیروزی نشان کے پاس فتح کی خوش خبری لے کر بھیجا۔ قلعہ چاٹگام کے بالمقابل ندی کے دوسری جانب کے قلعے میں موجود دشمن بھی شکست خوردہ ہو کر بھاگے اور وہ قلعہ بھی بندگان بادشاہی کے قبضے میں آ گیا۔ اور اس جانب کی رعایا جو اکثر مسلمان لوگ تھے اور ملک بنگال سے قید کر کے لے جائے گئے تھے ان لوگوں نے دشمنوں کے ساتھ جنگ کر کے ان کا ایک سردار قتل کر دیا اور ان سے دو ہاتھی چھین کر ابن حسین کے پاس لائے قلعہ چاٹ گام میں بھی ۴ ہاتھی موجود تھے، جو منور خاں کی لگائی ہوئی آگ میں جل کر مر گئے تھے۔ یہ ۲ ہاتھی بحق سرکار بادشاہی ضبط ہوئے ابن حسین رعایا کی خبر گیری اور انھیں قتل و غارت گری سے بچانے میں مصروف ہو گیا۔ شعبان [۱۰۷۶ھ] کی ۳ تاریخ کو قلعہ چاٹ گام کی فتح کی خوش خبری جہانگیر نگر، جب معلی القاب تک پہنچی تو انھوں نے فوراً نماز شکرانہ ادا کی۔ اور چھوٹے بڑے لشکریوں کے لیے خلعت فاخرہ، گھوڑے، ہاتھی عنایت فرمائے اور خزانے کا منہ کھول دیا۔ اور مستحقین اور ضرورت مندوں کو صدقات و خیرات سے نوازا اور جشن کا شادیانہ بجوایا۔ اور فرنگی ڈاکوؤں کو حد سے زیادہ انعام و اکرام سے نوازا اور سرکاری نوکروں اور بحری بیڑے کے ملاحوں کو ایک ماہ کی مزید تنخواہ کا انعام دیا۔ نواب معلی القاب نے اسی روز اس فتح کی خوش خبری پر مشتمل خط دربار شاہی میں روانہ کیا۔ جب یہ خوش خبری دربار سلطنت میں پہنچی تو شہنشاہ عالم کے حسب حکم بارگاہ عالم پناہ سے طبل مسرت اور نقارۂ بشارت کی آواز مہر و ماہ کی بلندیوں تک پہنچی۔ اور اس بڑی فتح جسے سن کر لوگ متعجب اور حیران تھے، کے صلے و انعام کے طور پر دربار سلطنت سے بڑے بڑے خطابات عطا کیے گئے اور جب تک دنیا قائم رہے گی اہل بنگال اپنی جان و مال کی حفاظت کے لیے اس فتح کے بارے میں رطب اللسان رہیں گے۔

نواب معلی القاب دربار سلطنت سے بیش قیمت شمشیر مرصع، ۲ تیز رفتار و بلند پیشانی ہاتھی، ۲ سخت سم و نرم دم اور چوڑی سرین والے گھوڑے با ساز طلا اور عز و بہا کے تار و پود سے تیار شدہ خلعت خاصہ اور لاتعداد و بے انتہا تحسین و آفریں پر مشتمل فرمان شاہی سے سرفراز ہوئے۔ خان فیروزی نشان بزرگ امید خاں، فرہاد خاں، میر مرتضیٰ، ابن حسین اور محمد بیگ اباکش مناصب میں اضافہ سے سربلند ہوئے۔ ابن حسین کو منصور خاں اور میر مرتضیٰ کو مجاہد خاں کا خطاب عطا ہوا۔ زبان و بیان و قلم اس مشہور فتح اور اس امر محال کی تشریح و تفصیل لکھنے سے قاصر ہے۔ گاؤں اور شہروں کے باشندے اور خشکی و تری میں سفر کرنے والے مرد، عورتیں اور بچے قتل و غارت گری، لوٹ مار اور مال اسباب لٹنے سے محفوظ ہوئے۔ اور رعایا جو اپنا مسکن و ماویٰ ترک کر کے صحرا و جنگل میں ماری ماری پھرتی تھی وہ اپنے گھروں میں آ کر آباد ہوئی۔ اور کھیتی باڑی اور تعمیری کاموں میں مصروف ہوئی۔ اور حکومت و شہنشاہ اور نواب معلی القاب کی درازیٔ عمر کے لیے دعا گو ہوئی۔ خوش نصیب ہے وہ دولت مند جو مخلوق کو مصیبت اور پریشانی کے چنگل سے نجات دلائے۔ اور دین مبین اور امت خیر المرسلین کو تقویت پہنچائے۔ تا کہ رضائے خدا اور خوش

Scanned with CamScanner

تو دی رسول حاصل ہو۔ اور بڑا ہی نیک بخت ہے وہ شخص، جو ممالک اسلام کو کافر و ظالم گروہ کے شر سے بچائے اور رعیت و عوام کو امن و امان کے گہوارے میں جگہ دے، اور خدا کی خوش نودی اور بندگان خدا کی دعا حاصل کرے۔

تو نیکو خواہ خلقی پس دعائے تو چنیں باید
کہ یارب ہر چہ بہر خلق اندیشی اماں بینی

[اگر تم مخلوق خدا کے خیر خواہ ہو تو تمہاری دعا یہی ہونی چاہیے کہ یارب میں مخلوق کے بارے میں جو سوچتا ہوں وہی دیکھوں]

اس صوبے کے بہت سے لوگوں نے، جو فاتح لشکر کے ساتھ تھے، بیان کیا کہ چاٹ گام کی فتح کے بعد کسی کام میں مصروفیت کے دوران جب ہمارے دل میں یہ بات آتی کہ ہم چاٹ گام میں بیٹھے ہیں تو دل میں خوف سا جاتا کہ ہم اس جگہ کیسے پہنچ گئے۔ پھر جب فتح کی یاد آتی تھوڑی دیر تک دل میں تردد و شبہہ قائم رہتا:

ایں کہ می بینم بہ بیداریست یارب یا بخواب

[یارب جو کچھ میں دیکھ رہا ہوں بیداری میں دیکھ رہا ہوں یا خواب میں]

ایک دن مجلس نواب معلی القاب میں کسی نے عرض کیا کہ خاطر عاطر کا مطمع نظر مسلمانوں کو چھڑانا، مشرکین کا قلع و قمع اور دین مبین کی تقویت و استقامت تھا اس لیے ایسی دشوار فتح اتنی آسانی سے حاصل ہو گئی اور جہاد کا ثواب جو سید المرسلینؐ کے اصحاب کبارؓ اور خلفائے راشدینؓ کو حاصل ہوتا تھا وہ اس فرخندہ صفت زمانے میں حاصل ہو گیا۔ نواب معلی القاب نے جواب دیا کہ اے عزیز! اگرچہ ہمت صرف تقویت دین مبین ہوتی اور دربار سلطنت میں مجرا پیش کرنا نہ ہوتا تب بھی ثواب حاصل ہوتا:

رہ ایں است سعدی کہ مردان راہ
بغفلت نہ کردند در خود نگاہ

[سعدی راہ یہ ہے کہ اس راہ پر چلنے والے غفلت میں بھی اپنے اوپر نگاہ نہیں ڈالتے]

قلعہ چاٹ گام کی فتح کے بعد ایک بار وزیر الوزراء نواب ممالک مدار جعفر خاں ابن ظفر خاں نے حسب حکم شہنشاہ نواب معلی القاب سے مفتوحہ ولایت کے محصول کی مقدار کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے جواب میں لکھا کہ اس ولایت کی فتح کا مقصد دراصل مسلمانوں کے دلوں اور دین مبین کی تقویت ہے۔ اور اس ملک کا نقد سلطنت و حکومت کے لیے ہمیشہ قایم رہنے کی دعا ہے۔ مگھوں کی شکست اور رعیہ زنگ کے اخراج کے بعد جو بھی جنس و غلہ حاصل ہوگا وہ اس مہم کے اخراجات کے حساب کے بعد ہی سمجھ میں آئے گا۔ فاضل محقق، عالم مدقق، محدث حقانی، فقیہہ ربانی، صفائی تقریر سے معقولات کو محسوسات بنانے والے، حسن تقریر سے دلوں کے شبہات دور کرنے والے مجسم دانائی، تصویر تقویٰ، ہادی عجم و عرب، حضرت الاستاذ مخدومی، مولانا شاہ محمد شیرازی (اللہ ان کے افادات کا سایہ قائم رکھے) جو نواب معلی القاب کی خدمت کو غنیمت سمجھتے ہیں، اور وہ قدر دان کامل ان فاضل کی پوری قدر دانی اور اعزاز و اکرام کرتے ہیں، انھوں نے نواب معلی القاب کے دل سے نکلے ہوئے جواہر کلمات اور دل پذیر کلام کو سلک تحریر میں پرو کر اس کا نام فوائد امیر الامراء رکھا ہے۔ جس کا تذکرہ مقدمے میں اجمال کے ساتھ کیا گیا ہے۔ وہ فضلاء اور دانشوروں کی حسن سماعت اور سخن گستر علماء کے دلوں کی تقویت کی باعث ہوگا۔ طالب حقیقت اور جویائے کمال و استعداد کو اس کے مطالعے کی توفیق ارزانی ہو۔

القصہ بتاریخ (مصنف نے تاریخ نہیں لکھی) شعبان ۱۰۷۶ھ کو خان فیروزی نشان قلعہ چاٹ گام میں داخل ہوئے اور وہاں کے باشندوں کو خلعت جان بخشی عطا کی۔ اور امن و امان کے بلند پایہ سایہ میں سب کو پناہ دی، جو اس خاندان کی سب سے بہترین عادت ہے اور عدل و انصاف کا تقاضا پورا کرتے ہوئے لشکریوں کو بہت سخت ہدایت دی کہ کسی پر دست درازی نہ کریں تا کہ اس ملک کے لوگوں کی شکر گزاری

Scanned with CamScanner

کی زبان بند نہ ہو اور فرماں برداری کے راستے سے سرمو تجاوز نہ کریں۔ اور اس دیار کی آبادی میں زیادہ سے زیادہ اضافہ ہو۔

اس سے قبل باشندگان بنگال کے احوال مختصراً بیان ہوئے۔ اب تفصیل سے انھیں بیان کیا جاتا ہے، تا کہ یہ حکایت سننے کے بعد تمام خلوق پر اس ولی نعمت (نواب عالی) کا شکر پوری طرح واجب ولازم ہو جائے۔ یہ بات مخفی نہیں کہ جب سے ملک بنگال عظیم الشان سلاطین تیموریہ کے قبضے میں آیا ہے۔ اس کی ابتدا سے لے کر آج تک اس پر کسی اور کا تسلط نہیں ہو سکا بلکہ وہ مستقل طور پر ممالک بادشاہی میں شامل رہا ہے۔ چناں چہ سب سے پہلے قاسم خاں شیخ زادہ اور اس صوبے کے ناظم نے عبد النبی نامی اپنے ملازم کو ایک بڑا لشکر دے کر خشکی و تری کے راستے چاٹ گام کے تسخیر کے لیے مقرر کیا۔ اس زمانے میں افواج دشمن کے امواج و تلاطم سے ادھر کے کشتی سواروں کے دلوں میں طوفان ہراس و خوف سما گیا اور بہت سی کشتیاں ڈوب گئیں۔ ناچار مذکورہ خان اس سال مہم موقوف کر کے واپس آ گئے۔

دوسری بار ابراہیم خان نے ۱۰۲۶ھ میں براستہ خشکی چاٹگام کی فتح کا قصد کیا۔ چوں کہ اس راستے میں گندے نالے اور ہوا بہت متعفن تھی اس لیے بہت سے انسان و جانور ہلاک ہو گئے۔ ابراہیم خاں نے اسے محال سمجھتے ہوئے واپسی کا ارادہ کر لیا۔

تیسری بار داراب خاں ابن خانخاناں کا بخشی باقی بیگ کو، جو بحری بیڑے کی جنگ میں بہت نامور تھا، ۷ سو سوار اور ۳ سو کشتیوں کے ساتھ بھلوہ کی جانب بھیجا۔ چوں کہ اس کی مدت حکومت بہت تھوڑی تھی اس لیے اسے دشمن پر ہاتھ ڈالنے کی فرصت نہ مل سکی۔

اس کے بعد خانہ زاد خاں بن مہابت خاں نے، جو ۱۰۳۱ھ کی ابتدا سے ۱۰۳۳ھ تک بنگال کا صوبے دار رہا لیکن وہ خود اکبر نگر میں رہتا تھا، جسے اکثر لوگ دشمن کے خوف پر محمول کرتے ہیں اور اپنی جگہ پر ملا مرشد اور حکیم حیدر کو چھوڑ رکھا تھا۔ مکبہ مردود، جیسا کہ ان کی قتل و غارت گری کی عادت ہے، ایک بڑے، بحری بیڑے کے ساتھ آئے۔ ملا مرشد اور حکیم حیدر خواب غفلت میں پڑے ہوئے تھے۔ دشمن کو حقیر سمجھتے ہوئے شہر سے متصل باہر آ کر جنگ میں مصروف ہوئے۔ لیکن مقابلے کی تاب نہ لاتے ہوئے شکست کھا کر شہر کے اندر جا کر قلعہ بند ہو گئے۔ سچ ہے کہ حکمرانی، غزل خوانی اور مادہ فساد بدنی کا ازالہ کرنا نہیں ہے۔ ملا اور حکیم مناظرہ اور معالجہ میں ہی سبقت لے جا سکتے ہیں۔

این کار ہمت است نہ زور طبیعت

[یہ ہمت کا کام ہے نہ کہ زور طبیعت دکھانے کا]

حوالہ جات:

۱۔ عبد المقتدر، مولوی، ۱۹۷۷ء، Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library، جلد ہفتم، خدا بخش لائبریری، پٹنہ، ص ۸۲، ۸۵

۲۔ فہرست نسخہ ہای خطی فارسی کتاب خانہ جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی نو، مرکز تحقیقات فارسی، رایزنی فرہنگ جمہوری اسلامی ایران، دہلی نو، ۱۹۹۹ء، ص ۳۷۹

۳۔ ایوانو، ولادیمیر (Ivanow, Wladimir)، ۱۹۲۴ء، Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the collection of the Asiatic Society of Bengal، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ، مخطوطات کی سیریل نمبر ۱۵۷، ۱۵۸

۴۔ پرتی، آر کے (Perti, R.K)، ۱۹۸۹ء، Catalogue of Manuscripts of the Fort William College Collection in the National Archives of India Library، نئی دہلی، فہرست ساز نے اس نسخے کے ترقیمے کی

Scanned with CamScanner

خیال ہے اس کا سنہ کتابت [illegible] لکھا ہے "[illegible] در سنہ [illegible] ہجری [illegible] حضرت [illegible] تصنیف [illegible] شہاب الدین احمد
کاتب محمد راشد [illegible]۔ "چونکہ تیسرا اس نسخے کا ہے جس سے یہ نقل کیا گیا ہے [illegible] کی ظاہری وضع، کاغذ، روشنائی وغیرہ سے یہ
[illegible] صدی ہجری [illegible] معلوم ہوتا ہے۔

۵۔ ایتھے، ہرمن (Ethe, Hermann) ۱۹۰۳ء، *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*، جلد اول، آکسفورڈ، ص ۳۰، ۳۱

۶۔ ریو، چارلس (Rieu, Charles) ۱۹۶۶ء، *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*، جلد اول، ص ۲۶۹

۷۔ ساچاؤ، ایڈورڈ اینڈ ہرمن ایتھے (Sachau, Edward & Herman Ethe) ۱۸۸۹ء، *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pashtu Manuscripts in the Bodlien Library*، آکسفورڈ، ص ۱۲۳، ۱۲۵

۸۔ حسن، ایس ایم (Hasan, S.M) ۱۹۶۶ء، Catalogue of the Persian Manuscripts of Sir Jadu Nath Sarkar Collection، کلکتہ، ص ۲۲

۹۔ ساچاؤ، ص ۱۲۳، ۱۲۵

۱۰۔ سرکار، جادو ناتھ (Sarkar, Jadunath)، جون ۱۹۰۶ء، *Shaista Khan in Bengal*، مشمولہ: جرنل آف ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ص ۲۵۷، ۲۶۷

آپ ہمارے کتابی سلسلے کا حصہ بن سکتے
ہیں مزید اس طرح کی شاندار،
مفید اور نایاب کتب کے حصول کے لئے
ہمارے وٹس ایپ گروپ کو جوائن کریں

ایڈمن پینل

عبداللہ عتیق : 03478848884
سدرہ طاہر : 03340120123
حسنین سیالوی : 03056406067

Scanned with CamScanner

برہان پور دارالسرور: احوال و آثار

حسن بیگ

آج کا برہان پور ایک معمولی خاک آلود قصبہ ہے، جو ہندوستان کے وسط میں ریاست مدھیہ پردیش میں واقع ہے۔ اس کے جنوب میں مہاراشٹر، شمال میں راجستھان اور یو پی اور مغرب میں گجرات کی ریاستیں ہیں۔ یہ دلی سے بمبئی کی مرکزی ریلوے لائن پر دلی سے ۵۰۰ میل دور واقع ہے۔ شہر کی حالت دگرگوں ہے، مدھیہ پردیش ٹورسٹ بورڈ کی غفلت پر آنسو بہانے کو دل چاہتا ہے۔ مغلیہ دور میں یہ ملک کا دوسرا صدر مقام تھا۔ اکبر سے اورنگزیب اور ان کے زیادہ تر شہزادگان یہاں تعینات رہے۔ مغلیہ بندرگاہ سورت سے آگرہ کے راستوں میں سے ایک راہ برہان پور سے گزرتی تھی۔ دکن فتح کرنے کی جتنی بھی کوششیں ہوئیں ان کے لیے یہی شہر افواج کا ڈیرہ تھا، اس لیے دکن کا دروازہ کہلاتا تھا۔ جنگجو یہاں پہنچ کر سکون کا سانس لیتے تھے، شاید اسی لیے اس کی کنیت دارالسرور ہوئی۔

بابر کے ہندوستان کے حملے کے وقت برہان پور ایک خودمختار ملک خاندیس کا دارالخلافہ تھا۔ اس کے مغرب میں گجرات، شمال میں مالوہ اور جنوب میں دکن کے آزاد ممالک تھے۔ اکبر نے جن ممالک کو اپنی حکومت میں شامل کیا، دکن کو چھوڑ کر ایک خاندیس ہی تھا جس نے اپنی خودمختاری آخر تک قائم رکھی۔

خاندیس ملک راجہ احمد ۷۸۴ھ۔۸۰۱ (۱۳۸۲ء۔۱۳۹۹ء) نے قائم کیا۔ فرشتہ کے مطابق اس کے اجداد کا تعلق علاؤالدین خلجی اور محمد تغلق سے تھا، لیکن گجرات کی ایک عربی تاریخ ظفر الوالہی بی مظفر و علیہ اس کو دکن کے شاہ علاؤالدین بہمن شاہ کا وزیر کہتی ہے[۲]۔ خاندیس کے حکمراں حضرت عمر فاروق کے اخلاف تھے اور فاروقی مشہور ہوئے۔ انھوں نے ۲۱۹ سال خاندیس پر حکومت کی۔ ملک راجہ حضرت زین الدین دولت آبادی کے مرید تھے۔ حضرت نے اپنا خرقہ مبارک ملک راجہ کو عنایت کیا تھا، جو ملک راجہ کے اخلاف میں آخر تک منتقل ہوتا رہا۔

خاندیس کے دوسرے حکمراں نصیر خاں فاروقی ۸۰۲ھ۔۸۴۱ھ (۱۳۹۹ء۔۱۴۳۷ء) نے اپنا دارالحکومت قلعہ اسیر گڑھ کو بنایا۔ یہ قلعہ برہان پور سے ۱۷ میل شمال میں واقع ہے۔ اس وقت اس پر آسہ آہیر کا قبضہ تھا۔ نصیر خان نے دو سو جنگجو ڈولیوں میں چھپا کر بطور اہل خانہ کے بھیجے، جنھوں نے استقبال پر ڈولیوں سے نکل کر قلعے پر قبضہ کیا۔ یہ ایک بڑا قلعہ ہے، اس کے تین طبقات ہیں۔ مقامی طور پر ان کو ملائی (گھٹنہ) گڑھ، کام (کمر) گڑھ اور اسیر (سر) گڑھ کہا جاتا ہے۔ نصیر

خاں کو خاں کا خطاب گجرات کی طرف سے ملا تھا، اور اس کے بعد ہی ملک کا نام خاندیش بھی پڑھا۔

نصیر خاں نے ہی برہان پور کی بنیاد ڈالی۔ یہ حضرت برہان الدین دولت آبادی کے نام پر قائم کیا گیا۔ حضرت برہان الدین مرید تھے حضرت نظام الدین اولیاء کے، محمد تغلق نے جب ہندوستان کا دارالخلافہ دولت آباد منتقل کیا تو حضرت نظام الدین نے حضرت برہان الدین کو کئی سو مریدوں کے ساتھ دولت آباد بھیجا تھا۔ راستے میں حضرت نے دریائے تپتی کے کنارے قیام کیا، یہاں پر ایک گاؤں بسا ہوا آباد تھا۔ دریا کے کنارے ایک بڑے پتھر پر آپ عبادت کیا کرتے تھے، جس کا نام آج کل ہتھیا کھڑک ہے اور یہ اب بھی دریائے تپتی کے بیچ میں موجود ہے۔ حضرت برہان الدین کے مرید حضرت زین الدین نے نصیر خاں والی خاندیس کو شہر کا نام حضرت برہان الدین کے نام پر رکھنے کو کہا۔ خود حضرت زین الدین کے نام پر یہاں کا ایک محلہ زین آباد بھی موجود ہے۔ حضرت برہان الدین کا وصال ۷۳۸ھ (۱۳۳۷ء) میں ہوا، آپ دولت آباد میں مدفون ہیں۔ حضرت زین الدین کا انتقال ۷۷۱ھ (۱۳۶۹ء) میں ہوا۔ دارالسرور دراصل تاریخی نام ہے اس کے ۷۰۲ عدد بنتے ہیں جو شاید اس کی آبادی شروع ہونے کا سال ہے۔ ملک راجہ احمد نے اپنے ملک کو دو حصوں میں تقسیم کرکے بڑا حصہ بڑے بیٹے نصیر خاں اور چھوٹا حصہ چھوٹے بیٹے حسن خان کو دیا تھا، لیکن وہ جو حضرت شیخ سعدی فرما گئے ہیں:

دو بادشاہ در اقلیمی نگنجند (دو بادشاہ ایک اقلیم میں نہیں سما سکتے) [۳]۔

نصیر خاں نے اپنے بھائی کے حصے تھالنیر کا محاصرہ کرکے اس پر بھی قبضہ کرلیا[۴]۔ شیخ زین الدین نے نصیر خاں سے کہا تھا کہ تمہاری حکومت اس وقت تک یہاں قائم رہے گی جب تک دریائے تپتی کے کنارے اس پتھر کی شکل ہاتھی کی نہ ہو جائے۔ اکبر نے برہان پور آکر جب یہ روایت سنی تو اس پتھر کو ترشوا کر ہاتھی کی شکل بنوا دیا تھا[۵]، یہ اب بھی بگڑی ہوئی شکل میں قائم ہے۔ مقامی لوگ موقع بہ موقع اس کو رنگ کرتے رہتے ہیں۔ یہ پتھر اس وقت دریا کے کنارے پر تھا لیکن آج کل بیچ دریا ہے۔

خاندیس پر پہلا حملہ مغل سردار ادہم خان[۶] نے ۹۶۹ھ (۱۵۶۲ء) میں کیا۔ باز بہادر[۷] مالوہ میں شکست کھا کر برہان پور آیا اور اسیر گڑھ میں قلعہ بند ہو گیا۔ پیر محمد شیروانی[۸] نے جو ادہم خاں کے ساتھ تھا، ۹۷۰ھ (۱۵۶۲ء) میں خاندیس پر حملہ کیا، برہان پور کو لوٹا، وہاں قتل عام کیا، علماء اور سادات کو بھی نہیں چھوڑا۔ باز بہادر، مبارک خاں اور طفیل خاں نے مل کر پیر محمد سے مقابلے کی ٹھانی، لیکن پیر محمد نے مال غنیمت بچانے کے لیے راہ فرار اختیار کی۔ راستے میں دریائے نربدا کو عبور کرتے ہوئے اس میں ڈوب گیا، بدایونی کے بقول 'یتیموں، غریبوں اور بے گناہوں کی آہ رنگ لائی'[۹]۔

خاندیس کا سب سے معروف حکمراں راجہ علی خاں ۹۸۵-۱۰۰۶ھ (۱۵۷۷-۱۵۹۷ء) ہوا ہے۔ خان خاناں عبدالرحیم نے اپنی صلح کل کی پالیسی کے تحت اس کو اپنے ساتھ ملا لیا تھا۔ اس کو عادل شاہ چہارم بھی کہا جاتا ہے۔ مغل

Scanned with CamScanner

دستاویزات میں راجہ علی خاں، ملکی اور دکنی مراسلات میں عادل شاہ۔ اس نے اپنی عقل مندی اور ہوشیاری سے مغل اور دکنی سلطانوں سے تعلقات قائم رکھے۔ ۹۹۲ھ (۱۵۸۴ء) میں سلطنت برار سے جو مال غنیمت حاصل ہوا وہ اکبر کی خدمت میں پیش کر دیا۔ ۹۹۵ھ (۱۵۸۶ء) میں مرزا عزیز کوکہ[10] کے حملے کو طاقت اور سیاست سے لوٹنے پر مجبور کیا۔ ۱۰۰۵ھ (۱۵۹۷ء) میں خان خاناں عبدالرحیم کے ساتھ مل کر سہیل خان حبشی[11] کی متحدہ دکنی افواج پر فتح پائی، لیکن خود گولہ بارود کے ذخیرے میں دھماکہ ہونے کی وجہ سے جاں بحق ہوا۔ وہ نہایت متقی اور پرہیز گار تھا۔ اس کے دور حکومت میں بزرگان دین اور مشائخوں کی بڑی قدر و منزلت تھی[12]۔

جامع مسجد: راجہ علی خاں نے یہاں نئی جامع مسجد تعمیر کروائی۔ یہ بیچ شہر میں گاندھی چوک میں واقع ہے۔ اس سے پہلے کی جامع مسجد شہر کے باہری رخ پر تھی۔ اس نئی مسجد کے لیے پتھر مانڈو سے لایا گیا تھا۔ پوری مسجد سنگ سیاہ سے تعمیر ہوئی ہے۔ اس میں وضو کے لیے دو حوض ہیں اس میں سے ایک حوض خان خاناں کا بنوایا ہوا ہے لیکن یہ پتا نہیں چل سکا کہ کون سا خان خاناں والا ہے اور کون سا راجہ علی خاں کا ؟ یہاں ایک کتبہ راجہ علی خاں کا تعمیر مسجد سے متعلق اور ایک اکبر کی طرف سے فتح اسیر گڑھ سے متعلق ہے، اکبر کے کتبے میں سال ۱۰۰۹ھ درج ہے، حالاں کہ سال فتح اسیر گڑھ ۱۰۱۰ھ (۱۶۰۱ء) ہے۔ مسجد کے اندر ایک کتبہ قرآنی آیات پر مشتمل ہے۔ یہاں مقامی روایات کے مطابق اس کا ترجمہ سنسکرت میں دیا ہوا ہے۔ سکندر بیگم بھوپال جب حج پر جاتے ہوئے یہاں رکیں تو انھوں نے ۱۲۸۲ھ (۱۸۶۵ء) میں ایک پھاٹک کی مرمت کروائی تھی۔

بی بی کی مسجد: برہان پور کی قدیم جامع مسجد بی بی کی مسجد کہلاتی ہے، یہ دلی دروازے کے نزدیک واقع ہے۔ ملکہ بی بی راجہ رقیہ نے ۹۲۷۔۹۴۷ھ (۱۵۲۰۔۱۵۴۰ء) کے درمیاں بنوائی تھی۔ یہ مسجد بند ہے، اس کے چاروں طرف جنگلہ لگا ہوا ہے۔ تاریخ برہان پور کی اشاعت کے وقت ۱۳۱۷ھ (۱۸۹۹ء) میں بھی اس کو مرمت کی ضرورت تھی[13]۔

عبدالرحیم خاں خاناں: برہان پور کا عروج خان خاناں کا زمانہ قیام کہا جا سکتا ہے۔ وہ ۱۰۰۲ھ (۱۵۹۲ء) میں اکبر کے حکم پر برہان پور آئے۔ وہ تقریباً بیس سال برہان پور میں قیام پذیر رہے۔ یہاں کے بہت سے آثار ان کے ہی تعمیر کردہ ہیں۔ ان کا دور علم و ادب اور شاعروں کی سرپرستی کا دور ہے۔ اولیاء کرام برہان پور میں ذکر ہے کہ خان خاناں قابلیت میں یکتاء روزگار، عربی، فارسی، ترکی، ہندی کے علاوہ سنسکرت کا بھی عالم، موزوں طبع، سخن سنج تھا، اس کی محفل میں نامی گرامی شعراء موجود رہتے تھے۔ اہل فن و کمال اس کے گرد جمع تھے جن کی وہ کفالت کرتا تھا۔ شاہ جلال الدین نعمانی صوفیوں کی کہانیاں سناتے اور خان خاناں ان کو توجہ سے سنا کرتے تھے[14]۔ ۱۰۰۲ھ (۱۵۹۲ء) میں پہلی دفعہ ان کی تعیناتی برہان پور میں ہوئی تو یہاں شہزادہ مراد پہلے سے موجود تھا۔ سہیل خاں حبشی سے ان کا مقابلہ ہوا۔ اس کے بعد ۱۰۰۸ھ (۱۵۹۹ء) میں اکبر نے شیخ ابوالفضل کو یہاں بھیجا۔ بہادر خاں بن راجہ علی خاں نے اکبر کے کورنش و تسلیم کو ٹالا تو اکبر خود ۱۰۰۹ھ (۱۶۰۰ء)

Scanned with CamScanner

میں برہان پور آیا شیخ ابوالفضل نے اسیر گڑھ کا محاصرہ کر کے اس کو ۱۰۱۰ھ (۱۶۰۱ء) میں فتح کیا۔ خان خاناں دوسری مرتبہ ۱۰۰۷ھ (۱۵۹۷ء) میں یہاں تعینات ہوئے، اور عرصے تک یہیں رکے رہے۔

مقبرہ شاہ نواز خاں: شاہ نواز خاں بن خان خاناں برہان پور کے آثار میں سب سے بہتر حالت میں ہے۔ یہ اتولی دریا پر شہر سے دو میل دور واقع ہے۔ ایک بڑا گنبد اور چار کونوں پر مشتمل چھوٹا مینار۔ مصنوعی قبر ایک چبوترے پر اور اصلی قبریں زیر زمیں۔ چاروں طرف باغ۔ مقبرے کی حالت خان خاناں عبدالرحیم کے اپنے مقبرے، نظام الدین دہلی سے بہتر حالت میں ہے۔ اس کا اصلی نام ایرج مرزا تھا، شاہ نواز خاں کا خطاب اسے جہانگیر نے دیا تھا۔ شاہ نواز نے خان خاناں کے حکم پر ۱۰۲۵ھ (۱۶۱۶ء) میں بالا پور سے حملہ کر کے عنبر دکنی کو شکست دی، یہ ایک عظیم فتح تھی۔ اس کی موت پر جہانگیر تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے۔ ''یہ افسوس ناک خبر سن کر مجھے از حد ملال ہوا، حقیقتاً مرحوم ایک نہایت اچھا خانہ زاد تھا''[۱۵]۔

کنڈی بھنڈارا: خان خاناں نے برہان پور میں پانی کی کمی کو دور کرنے کے لیے یہاں ایک کاریز بنوائی تھی۔ اس کا آج کل نام کنڈی بھنڈارا ہے۔ ستپڑا کی پہاڑیوں میں کنویں کھود کر ان کا پانی زیر زمین نہروں سے برہان پور لے جایا جاتا تھا۔ پانی کو تازہ رکھنے کے لیے اس پر فاصلے سے کنویں بنے ہوئے ہیں جو کل ستر ہیں اور آج بھی قائم ہیں۔ اس زمانے میں پورا شہر اور باغات اسی کاریز سے سیراب ہوتے تھے لیکن اب شہر کے ایک حصے میں پانی پہنچتا ہے۔ ایک لفٹ کے ذریعے ۵۲ میٹر نیچے جایا جاسکتا ہے، جہاں نہر رواں ہے۔ یہ نہر خیر و جاری مشہور ہے۔ پانی ایک میٹر گہرا ہے۔ اس کو قائم رکھنے کے لیے شاہ جہاں اور اورنگزیب نے بھی اس میں اضافے کیے تھے۔ یہ خان خاناں کی عوامی خدمت کی عمدہ مثال ہے۔

سرائے اور مسجد: شہر سے باہر کوئی تین میل کے فاصلے پر ایک سرائے اور اس کے پیچھے ایک مسجد انتہائی خستہ حالت میں موجود ہیں، جو خان خاناں کے بنوائے ہوئے ہیں۔ سرائے کی چار دیواری نہیں اور مسجد کے صرف مینار باقی ہیں۔ شہر میں بھی ایک اکبری سرائے ہے جس میں آج کل گودام بنے ہوئے ہیں۔

جنتا حمام: ایک بڑا حمام خان خاناں نے اس وقت کے معمار محمد علی خراسانی سے ۱۰۱۶ھ (۱۶۰۷ء) میں تعمیر کروایا تھا۔ یہ آج کل جنتا حمام کہلاتا ہے۔ انتہائی خستہ حالت میں ہے۔ اندرون کے آثار پرانی شان کے گواہ ہیں۔

بادشاہی قلعہ: برہان پور میں شاہی قلعہ دریائے تپتی کے کنارے اونچائی پر واقع ہے۔ بادشاہ عادل خاں دوم جس کی حکومت کا دور ۸۶۲-۹۰۹ھ (۱۴۵۲-۱۵۰۳ء) ہے، نے اس کو تعمیر کیا۔ اس میں آٹھ پھاٹک اور سات منزلیں تھیں۔ شاہ جہاں نے یہاں دو سال قیام کیا تھا اور اس میں اضافے کیے تھے۔ اس کی زیادہ تر عمارات گر چکی ہیں اب صرف ڈھانچے

Scanned with CamScanner

باقی ہیں۔ اس کو ایک اچھی تفریح گاہ کے طور پر ترقی دی جا سکتی ہے۔

آہو خانہ اور بارہ دری: شہر سے باہر فاروقی دور سے قائم یہ تفریح گاہیں ہیں جس میں مغل دور میں اضافے ہوئے ہیں جو دانیال بن اکبر کے ہیں، جو یہاں بہ طور حاکم تعینات تھا۔ آہو خانے کے سامنے ایک تالاب اور اس کے درمیان ایک چبوترا ہے جس پر کبھی سازندے موسیقی کی دھنیں بکھیرتے ہوں گے۔ شاہ جہاں نے اپنی بیٹی عالم آرا کے نام پر اس کا نام باغ عالم آرا رکھا تھا۔ بیگم ممتاز محل کا انتقال برہان پور میں ہوا تھا۔ ۱۰۴۰ھ (۱۶۳۱ء) میں ان کی نعش کو یہاں دفن کیا گیا تھا۔ آہو خانہ اور اس کے سامنے کی بارہ دری میں سے کسی ایک عمارت میں دفن رہیں۔ چھ ماہ بعد ان کو تاج محل منتقل کیا گیا۔

ممتاز محل کا حمام: شاہ جہاں نے اپنے شوق کے پیش نظر بادشاہی قلعے میں ممتاز کے لیے ایک حمام تیار کروایا تھا۔ اس کے کچھ آثار اب بھی باقی ہیں۔ شاہ جہاں برہان پور میں ۱۰۳۰ھ (۱۶۲۰ء) میں آیا۔ طرز تعمیر بھی اس کی ہی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے چار طبقات تھے جن میں ہر ایک حوض میں مختلف درجہ حرارت کا پانی غسل کے لیے رہتا تھا۔ اب ایک کمرے میں حوض باقی ہے۔ چھتوں اور دیواروں کے نقش و نگار پچھلی شان کی گواہی دے رہے ہیں۔ یہاں چھت پر ایک مختصر تاج محل نما عمارت بنی ہوئی ہے، جس کو یہاں لوگ تاج محل کی ارتقائی شکل بتاتے ہیں۔

محل گل آرا: برہان پور سے پندرہ میل کے فاصلے پر ایک اور عمدہ تفریح گاہ ہے۔ دریا پر ایک بند اور تین میٹر کی آب شار ہے۔ فاروقی یا مغل دور سے قائم ہے۔ دو عمارات جو دریا کے دو کناروں پر بنی ہوئی ہیں شاہ جہانی ہیں۔ گل آرا کے متعلق معلوم نہیں ہو سکا، شاید حرم ہو۔

خربوزی گنبد: شاہ شجاع بن شاہ جہاں بھی برہان پور میں ۱۰۴۳ھ (۱۶۳۳ء) میں بطور حاکم رہا۔ ان کی بیگم کا انتقال بھی بچے کی پیدائش پر ہوا۔ ان کے مقبرے کو خربوزی گنبد کہا جاتا ہے۔ یہ ایک گول عمارت ہے جس کے اوپر گنبد ہے۔ یہ مغل عمارات سے مختلف ہے۔ گنبد کے اندر نقوش انتہائی زینت بخش ہیں اور برہان پور کی عمارات میں سب سے زیادہ محفوظ ہیں، شاید اس لیے کہ یہ مقبرہ ہر وقت بند رہتا ہے اور اس کو کھلوانا جوئے شیر لانا ہے۔

راجہ جی کی چھتری: راجہ جے سنگھ اورنگزیب کے پانچ ہزاری امیر تھے۔ انھوں نے دکن اور بیجاپور میں خدمات انجام دی تھیں۔ شیواجی اور اس کے داماد نیتو جی کو ان کی شکست کے بعد اورنگزیب کے پاس روانہ کیا تھا[۱۶]۔ راجہ جی کا دیہانت برہان پور میں ۱۰۷۸ھ (۱۶۶۸ء) میں ہوا۔ راجہ کے کریا کرم کے بعد ان کی خاک پر یہ چھتری اورنگزیب نے تعمیر کرائی تھی۔ یہ مغلیہ طرز تعمیر ہے۔ دریا سے کافی اونچائی پر ایک بلند چبوترا ہے اس پر چاروں طرف ستون ہیں جو چھت پر ایک بڑے گنبد اور کئی چھوٹے گنبدوں کو سہارا دیے ہوئے ہیں۔

Scanned with CamScanner

اورنگزیب بھی برہان پور میں صوبے دار رہا ہے۔۱۰۴۶ھ (۱۶۳۶ء) میں جب وہ شہزادہ تھا یہاں آیا اور برہان پور کو اس نے صدر مقام بنایا۔۱۰۹۲ھ (۱۶۸۱ء) میں بادشاہت کے بعد اس نے عمر عزیز کا اایک بڑا حصہ برہان پور میں ہی گزارا۔ دکن کی مہم سے پہلے شیخ برہان الدین راز الٰہی کے پاس دعا کے لیے گیا[۱۷]۔ اس نے یہیں اپنی خالہ زاد بہن سے شادی کی۔ وہ شیخ جند اللہ پاثائی ثم برہان پوری کی درگاہ پر جایا کرتا تھا[۱۸]۔ اس کا بارودخانہ انتہائی خستہ حالت میں برہان پور میں موجود ہے۔

برہان پور اور سندھ: سندھ کے برہان پور سے تعلقات زمانہ قدیم سے ہیں۔ ہمایوں کی سندھ آمد سے پہلے ۹۵۰ھ (۱۵۳۳ء) سے صوفی خانوادے مسیح الاولیاء کے بزرگ برہان پور آتے رہتے تھے[۱۹]۔ ہمایوں کے سندھ میں آنے کی وجہ سے اور سندھ کے خان خاناں کی فتح سے اس مہاجرت کو تقویت ملی۔ اس سفر کی وجہ جائے سکون کی تلاش تھی۔ نہ صرف صوفی بلکہ سندھی بیوپاری اور پارچہ باف ہجرت کرتے تھے۔ برہان پور میں ان کے رہنے کا محلّہ سندھیاں اور بعد میں سندھی پورہ کہلایا[۲۰]۔ سندھی محلّہ خان خاناں کا آباد کیا ہوا ہے۔ ایک اور محلّہ خیر خانی میں زیادہ تر ٹھٹھہ کے مہاجر آباد ہوئے۔

برہان پور میں مسافر، جاسوس اور حجاج: برہان پور مرکزی شاہراہ سورت اور آگرہ پر ہونے کی وجہ سے ہمہ اقسام کے لوگوں کی گزرگاہ تھا۔ پالسرٹ[۲۱] ایک ڈچ پادری یہاں سے گزرا۔ کئی ایک انگریز مسافر اور جاسوس برہان پور آئے۔ ولیم ہاکنس ۱۰۱۷۔۱۰۲۲ھ (۱۶۰۸۔۱۶۱۳ء) نے یہاں خان خاناں سے ملاقات کی، گفتگو ترکی میں ہوئی۔ تحائف کا تبادلہ ہوا، دعوت ہوئی، خان خاناں نے ایک تعارفی خط بادشاہ کے نام دیا[۲۲]۔ ولیم فنچ ۱۰۱۷۔۱۰۲۰ھ (۱۶۰۸۔۱۶۱۱ء) نے یہاں کے باغ خان خاناں کی تعریف کی، جس کے اطراف چار دیواری تھی۔ اس کے اندر حوض اور مہمان خانہ تھا[۲۳]۔ تھامس رو نے ۱۰۲۷ھ (۱۶۱۷۔۱۶۱۸ء) میں خان خاناں کی بنوائی ہوئی سرائے میں قیام کیا، سارا شہر مٹی کے مکانات کا بنا ہوا تھا، سوائے دو کہ جو شہزادہ پرویز اور خان خاناں کے تھے[۲۴]۔ ٹے ورنیر ۱۰۱۴۔۱۱۰۱ھ (۱۶۰۵۔۱۶۸۹ء) نے برہان پور کی تجارتی اہمیت پر روشنی ڈالی[۲۵]۔ بیگم بھوپال کے سفر حج کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

تجارت: برہان پور پارچہ بافی کی بڑی تجارتی منڈی تھا۔ مختلف اقسام کے پارچہ جات، جس میں مشروع، کم خواب، اطلس، تمامی تاش، مہتابی قور ریشمی وکلابتونی، کناری، چھینٹ، ڈوریہ وغیرہ شامل ہیں۔ اس کے علاوہ دستار ریشمی اور دوپٹے ریشمی بھی تیار ہوتے تھے۔ یہ ہتھیار تیار کرنے کا بھی مرکز تھا، کٹاریں، پیش قبض اور بندوقیں بنائی جاتی تھیں۔ ظروف میں تانبے، پیتل، کانچ، سفالی، جوزی اور روغنی وغیرہ۔ شہر میں چاروں طرف باغات تھے، ہر قسم کے پھل خاص طور پر آم لال باغ کے علاقے میں پائے جاتے تھے۔ کاشت کاری عام تھی۔ خاص طور پر تھور کی دال، پان، تمباکو اور گڑ[۲۶]۔ ٹے ورنیر کہتا ہے کہ یہ بڑی منڈی ہے، یہاں سے سامان ترکی، روس، پولینڈ، عرب اور قاہرہ جاتا تھا۔ آج کل سب سے بڑی پیداوار

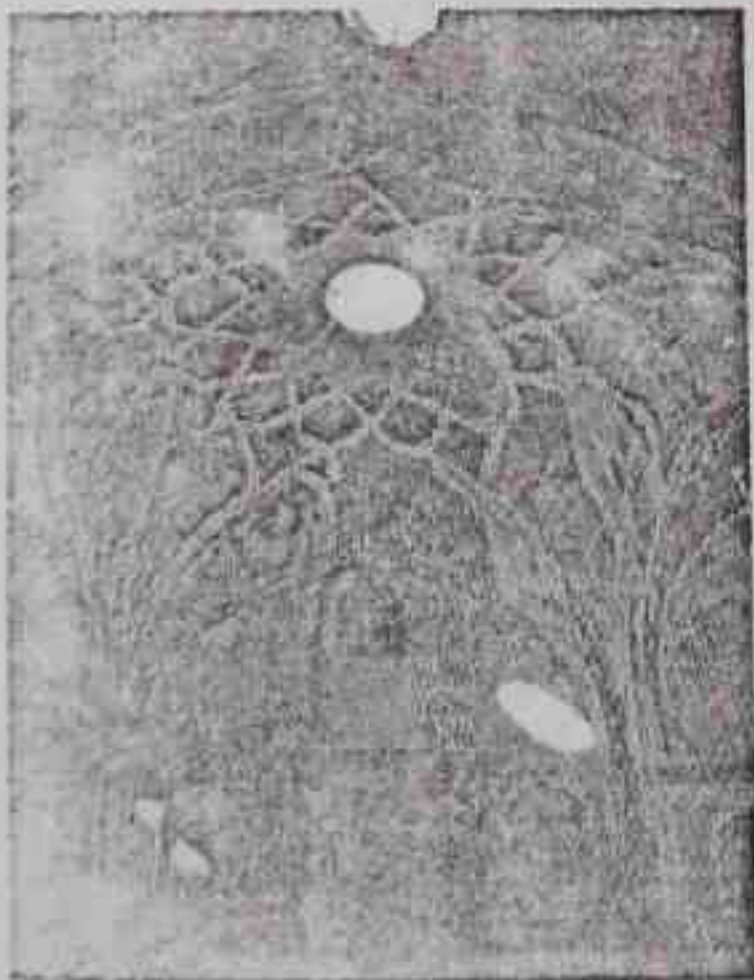
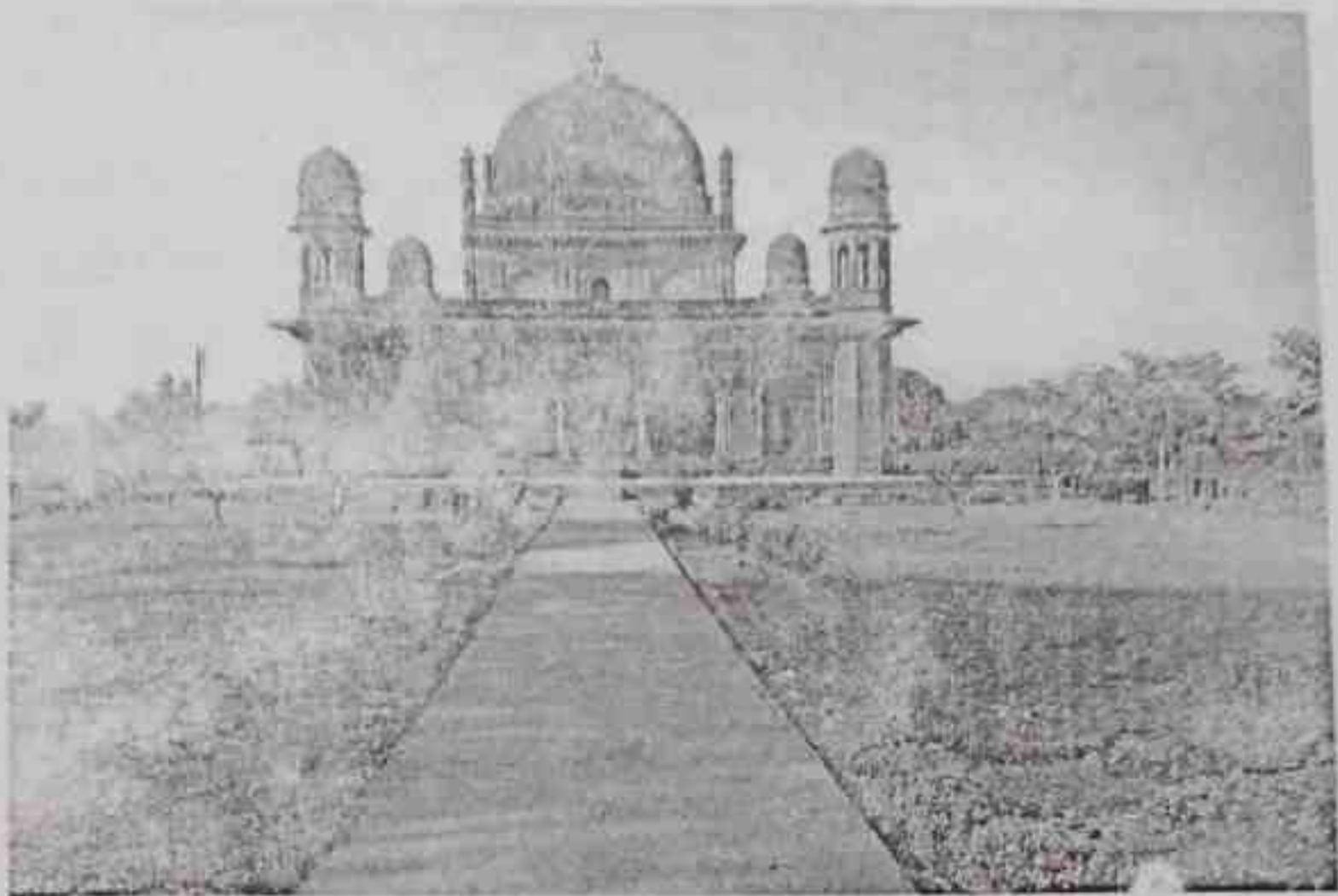
Scanned with CamScanner

کیلے اور لکڑی کی ہے۔

علم و ادب: برہان پور صدیوں علم، ادب اور صوفیوں کی آماج گاہ رہا ہے۔ ماثر رحیمی، جو تاریخ ہندوستان اور تاریخ عبدالرحیم و بیرم خاں ہے، عبدالباقی نہاوندی نے سنہ ۱۰۲۵ھ (۱۶۱۶ء) میں تصنیف کی۔ تحفۃ المرسلا الٰہی، نعت رسول مقبول ﷺ ۱۰۳۰ھ (۱۶۲۰ء) میں محمد فضل اللہ برہان پوری نے تحریر کی[۲۸]۔ تاریخ مرآت الصفا، میر محمد علی برہان پوری کی تصنیف جو ماثر الامراء کا ایک ماخذ ہے[۲۸]۔ تاریخ برہان پور محمد خلیل الرحمن نے ۱۳۱۷ھ (۱۸۹۹ء) میں یہاں کے نو شعراء، ستائیس قاضی و علماء اور ستر صوفیوں کا تذکرہ ہے۔ تاریخ اولیاء کرام برہان پور بھی اولیاء کرام کا ذکر کرتی ہے یہ بشیر محمد خاں نے ۱۳۹۰ھ (۱۹۷۰ء) میں تحریر کی۔ سندھی ادبی بورڈ نے برہان پور کے سندھی اولیاء کا تذکرہ ۱۴۲۷ھ (۲۰۰۶ء) میں شائع کیا ہے۔ یہ اس کی تیسری اشاعت ہے۔

بعد کے واقعات: مغلیہ دور کے بعد آصف جاہ اول، نظام حیدر آباد نے ۱۱۳۲ھ (۱۷۱۹ء) میں قلعہ آسیر اور برہان پور کو ایک معاہدے کے تحت حاصل کیا اور برہان پور میں ۱۱۶۱ھ (۱۷۶۸ء) میں حصار پناہ کی تعمیر کی۔ حیدر آباد کے نواب صلابت جنگ نے ۱۱۷۳ھ (۱۷۵۹ء) میں سات لاکھ کا ملک مرہٹوں کو دیا، جس میں برہان پور شامل تھا۔ مرہٹوں نے مدد معاش، اخراجات مساجد و مقابر موقوف کر دیے۔ قلعہ اور دوسری عمارات کو منہدم کیا اور ان کا چونا، خشت و سنگ فروخت کر دیے۔ ۱۲۰۵ھ (۱۷۹۰ء) میں ہندوستان میں قحط پڑا، جس کی وجہ سے شہر کے حالات خراب ہوئے۔ دریائے تپتی میں ۱۲۳۷ھ (۱۸۲۱ء) میں سیلاب آیا، جس سے شہر کا عظیم نقصان ہوا۔ محرم اور ہولی کے موقعے پر فسادات کا آغاز ۱۲۳۰ھ (۱۸۱۴ء) سے شروع ہوا۔ ۱۲۶۴ھ (۱۸۶۷ء) میں فساد کے دوران کپتان رسالہ پلٹن آکر آئے اور کہا ہم فساد نہ ہونے دیں گے، لیکن کسی بات پر ناراض ہو کر چلے گئے اور فسادیوں کو لڑنے کو چھوڑ دیا۔ دو دفعہ آگ نے نقصان عظیم پہنچایا۔ ۱۲۶۵ھ (۱۸۴۸ء) میں سندھی پورہ اور ۱۳۱۶ھ (۱۸۹۶ء) میں محلہ لوہار منڈی میں ہزاروں مکانات خاک ہو گئے۔ جیاجی سندھیا نے ۱۲۷۸ھ (۱۸۶۱ء) میں جھانسی کے بدلے برہان پور کو انگریز سرکار کو دے دیا، جو ناگ پور کمشنری کے تحت ہو گیا[۲۹]۔ آج کل برہان پور بوہری مسلمانوں کی درگاہ حکیمی، سکھوں کے راج گھاٹ گردوارے اور ہندوؤں کے اچھا دیوی مندر کے لیے جانا جاتا ہے۔

Scanned with CamScanner

حوالے وحواشی:

۱۔ فرشتہ، محمد قاسم، سن ۱۹۷۷ء، تاریخ فرشتہ، جلد۴، انگریزی ترجمہ برگز، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ص ۲۸۰

۲۔ بیگ، ۱۹۱۸ء، فاروقی ڈائنی نیسٹی اوف خاندیش، دی انڈین انٹی کوری، ص ۱۱۲

۳۔ شیخ سعدی، ۲۰۰۱ء، گلستان، مکتبہ دانیال، لاہور، ص ۸۲

۴۔ فرشتہ، جلد۴، ص ۲۹۲

۵۔ محمد خلیل الرحمٰن، ۱۸۹۹ء، تاریخ برہان پور، برہان پور، ص ۱۹

۶۔ خان، شاہنواز، ۱۹۶۸ء، مآثر الامراء، جلد۱، مرکزی اردو بورڈ، لاہور، ص ۸۰؛ اکبر کا دودھ شریک بھائی اور پانچ ہزاری امیر۔ اکبر نے اس کو مالوہ کی تسخیر کے لیے بھیجا تھا۔ اس نے مال غنیمت میں خیانت کی۔ اکبر کو یہ ناگوار ہوا۔ اس کی اصلاح کے لیے اکبر نے اس پر یلغار کی تھی۔

۷۔ ایضاً، ص ۳۸۵؛ باز بہادر کا باپ شجاعت خان شیر شاہ کا امیر تھا۔ اس کے پاس مالوہ کی حکومت تھی جو باز بہادر کو ورثے میں ملی۔ باز بہادر راگ و نغمے کا شوقین تھا۔ اس کا معاشقہ روپ متی سے مشہور ہے۔

۸۔ سوکمارر ے، حسن بیگ، ۱۹۹۲ء، بیرم خان، انسٹیٹیوٹ اوف سنٹرل اینڈ ویسٹ ایشین اسٹڈیز، کراچی یونی ورسٹی، ص ۲۰۷؛ پیر محمد خان شیروانی بیرم خاں کے پروردہ ملا تھے۔ قندھار میں بیرم کے پاس آئے اور ترقی کر کے اکبر کے پاس پہنچے۔ بیرم کے زوال پر ان کو ہی بیرم کو ہندوستان کی سرحد پار چھوڑنے کا کام سپرد ہوا تھا۔

۹۔ بدایونی، ۱۹۷۳ء، منتخب التواریخ، جلد۲، اکیڈیمیکا ایشیاٹیکا، پٹنہ، ص ۴۷

۱۰۔ آزاد، محمد حسین، س ن، دربار اکبری، قومی کونسل برائے فروغ اردو، نئی دہلی، ص ۲۶۱

۱۱۔ پرشاد، منشی دیبی، حسن بیگ، ۲۰۰۵ء، خان خاناں نامہ، شہر بانو پبلشرز، کریکاڈی، ص ۶۸؛ سہیل خاں حبشی خواجہ سرا کو احمد نگر، بیجاپور اور گولکنڈا کے بادشاہوں نے متفق ہو کر ساٹھ ہزار لشکر کے ساتھ خان خاناں اور راجہ علی خاں سے جنگ کے لیے بھیجا تھا۔

۱۲۔ خلیل الرحمٰن، ص ۴۳

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۹

۱۴۔ خاں، بشیر محمد، ۲۰۱۱ء، تاریخ اولیاء کرام برہان پور، برہان پور، ص ۹

۱۵۔ جہانگیر، ۱۹۷۴ء، تزک، جلد۲، انگریزی ترجمہ Henry beveride,Alexandar Rogers، سنگ میل، لاہور، ص ۸۷

۱۶۔ خافی خاں، ۱۹۷۵ء، تاریخ عالمگیر، پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، کراچی، ص ۱۸۳

۱۷۔ ایضاً، ص ۱۳

۱۸۔ راشد، محمد مطیع اللہ، ۲۰۰۶ء، برہان پور کے سندھی اولیاء، سندھی ادبی بورڈ، جامشورو، ص ۲۲

۱۹ ایضاً، ص ۱۷

۲۰۔ ایضاً، ص ۲۳

۲۱۔ مورلینڈ وگیل، ۲۰۱۱ء، جہانگیر کا ہندوستان، لوپرائس پبلی کیشنز، دہلی، ص ۳۷

۲۲۔ ہاکنس، ولیم William Hocken، ۱۹۷۸ء، *Early Travels in India*، مرتبہ William Foster، البیرونی، لاہور، ص ۸۰

۲۳۔ ولیم فنچ، ۱۹۷۸ء، *Early Travels in India*، مرتبہ William Foster، البیرونی، لاہور، ص ۱۳۸

۲۴۔ تھامس رو، ۱۹۲۹ء، دی ایمبیسی اوف سر تھامس رو، مرتب: William Foster، اوکسفورڈ، ص ۶۸

۲۵۔ ٹے ورنیر، ۱۹۷۶ء، *Travels in India*، مرتبہ: بال، البیرونی، لاہور، ص ۵۱

۲۶۔ محمد خلیل الرحمن، ص ۱۱۵

۲۷۔ ھمل، این میری، ۲۰۰۶ء، ریلی جیس بولی سیز اوف گریٹ مغلو، مرتبہ: دی مینگنی فیشنٹ مغلو، اکسفورڈ، کراچی، ص ۸۷

۲۸۔ عبدالحی، ۱۹۶۸ء، (پیش لفظ)، ماثر الامرا، جلد ۱، مرکزی اردو بورڈ، لاہور، ص ۸۰

۲۹۔ محمد خلیل الرحمن، ص ۱۰۹

Scanned with CamScanner

بیدل، جدیدیت اور خاموشی کی جمالیات

ناصر عباس نیرّ

مرزا عبدالقادر بیدل (۱۶۴۴-۱۷۲۰) برصغیر کے پہلے جدید شاعر کہے جا سکتے ہیں۔ عظیم آباد میں پیدا، اور دہلی میں آسودہ خاک ہونے والے مرزا بیدل نے فارسی میں شاعری کی جو اس زمانے میں سرکار، دربار کی زبان ہونے کے ساتھ ساتھ اشرافیہ کے علمی اور تخلیقی اظہار کا ذریعہ تھی۔ بیدل نے فارسی زبان تو اختیار کی، مگر برصغیر و ایران کی فارسی شاعری کی روایت کی پابندی نہیں کی (اور انھیں قومی شاعر کا مرتبہ افغانستان و وسطی ایشیا میں ملا)۔ انھوں نے ماسبق شعرا کو پڑھا، مگر ان کے راستے پر نہیں چلے؛ پہلوں میں سے کوئی ان کی شاعری کے لیے حکم نہیں بنتا۔ ''وہ لوگ جو صرف سعدی، نظامی، حافظ، فردوسی، عرفی، نظیری کی سطح سے بیدل کا مطالعہ کریں گے، وہ یقیناً کوئی لطف ان کے کلام میں نہ پائیں گے''[1]۔ حق یہ ہے کہ بیدل کے کلام سے لطف اٹھانے اور اس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ بعض مسلمات کا درجہ رکھنے والے نظریات کو ساقط تصور کیا جائے، جیسے 'روایت سند ہوتی ہے'؛ 'شاعری کے اصول استاد یا روایت سے سیکھے جاتے ہیں'، 'رائج یا معاصر شعریات ہی شاعر کی تفہیم کا ذریعہ ہوتی ہے'۔ بیدل کے لیے اگر کوئی تصور راہنما ہو سکتا ہے تو وہ انھی کے اس قول میں بیان ہوا ہے: 'شاعری عبارت از معنی تازہ یافتن است'۔ اسی قول سے استفادہ کرتے ہوئے، غالب نے کہا کہ شاعری معنی آفرینی ہے، قافیہ پیمائی نہیں۔ جب شاعر معنی آفرینی کو اپنا شعری مسلک بناتا ہے تو معنیِ تازہ وجود میں آتے چلے جاتے ہیں۔ معنی تازہ وہ ہے جسے شاعر نے خلق کیا ہو، دہرایا نہ ہو۔ معنی تازہ، ہمارے ذوق اور فہم دونوں کے لیے کسی حد تک پریشانی کا باعث بنتا ہو۔ وہ ہمیں مجبور کرتا ہو کہ ہم اسے سمجھنے کے لیے، اپنے ذوق اور فہم کی سطحوں سے خود کو منقطع کریں، اور خود کو اس کی سپردگی میں دیں۔ صرف جدید شاعری ہی یہ تقاضا کرتی ہے کہ اس کے قارئین اپنے پہلے سے قائم کردہ تصورات، تعصبات وغیرہ معطل کریں، ایک خلا کی سی حالت اپنے تخیل میں پیدا کریں، اور جدید شاعری کو وہاں داخل ہونے، اور اپنے وجود کے اسرار ظاہر کرنے کا موقع دیں۔

بیدل کی شاعری سے متعلق ہمیں کم و بیش وہی آرا ملتی ہیں، جو بعد ازاں غالب اور بیسویں صدی کے جدید نظم گوؤں سے متعلق ظاہر کی گئیں۔ وہ مشکل پسند ہیں، مہمل گو ہیں، ان کا کہا وہ آپ سمجھیں یا خدا۔ مثلاً مولانا محمد حسین آزاد کہتے ہیں: ''مضامین اس قدر باریک باندھتا ہے کہ اکثر اشعار میں سے معنی بہ مشکل نکلتے ہیں''۔ آزاد کے نزدیک اس کا سبب، یہ ہے کہ ''خود آزاد مزاج اور خود پسند تھا۔ استاد زبردست کے ہاتھ سے نیچے نہیں نکلا کہ وہ راستے رلاتا، اس واسطے وہ بے اصول

Scanned with CamScanner

رہ گیا''[۲]۔ آزاد کی بیدل پر تنقید، بہ رنگ دیگر بیدل کی جدیدیت کی نشان دہی کرتی ہے۔'بہ مشکل معنی نکلنے' کا مطلب یہ ہے کہ بیدل کے متن میں معانی اس طور مضمر ہیں کہ ان تک رسائی، شاعری کی قرأت کے عام طریقے سے نہیں ہو سکتی؛ ان کا متن قرأت کے ایک مشکل طریقے کا تقاضا کرتا ہے، اور یہ مشکل طریقہ عبارت ہے، مانوس، کلاسیکی طریقے کو ترک کرنے سے، نیز یہ عبارت ہے بیدل کی انفرادیت سے، جس کے بارے میں عبدالغنی کا کہنا ہے کہ ''بیدل اپنی انفرادیت کے باعث ناقابلِ تقلید ہے، اور اپنے زمانے سے بلند تر ذہن کا مالک ہونے کی وجہ سے مستقبل کا شاعر ہے''[۳]۔ انفرادیت کا لفظ اب کلیشے بن چکا ہے، اس لیے قاری ٹھیک ٹھیک محسوس نہیں کر سکتا کہ بیدل آخر کس طور 'منفرد' ہے۔ انفرادیت، حقیقت میں دیوتائی صفت ہے، جو آدمی کو اپنی ہی نوع سے بلند اور ممتاز کرتی ہے؛ نیز انفرادیت ایک ایسی خصوصیت ہے، جسے سمجھنے کے لیے، خود اسی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے؛ اگرچہ یہ دوسروں کے مقابلے میں روشن ہوتی ہے، ان سے خود کو ممیز بھی کرتی ہے، مگر اس میں شدید اصرار موجود ہوتا ہے کہ اس کے معانی کا سراغ خود اسی میں لگایا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ جدید شاعر کسی استاد زبردست کو نہیں مانتا، نہ اس کے ہاتھوں سے نکلنے پر آمادہ ہوتا ہے، جسے آزاد 'بے اصول' رہنا قرار دے رہے ہیں، وہ بیدل کے اپنے وضع کردہ اصول ہیں، جو پہلے اصولوں کے استناد کو برہم کرتے محسوس ہوتے ہیں۔ پہلے اصولوں کو اسی وقت برہم کیا جا سکتا ہے، جب آپ ان اصولوں سے محض آگاہ ہی نہ ہوں، تنقیدی طور پر آگاہ ہوں۔ نبی ہادی نے ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ ''میرزا کے ایک معاصر ناظم خاں فارغ، مؤلف تاریخ فرخ شاہی نے ایک موقع پر بعض احباب کی ضیافت کی، اور وہاں میرزا کا ایک شعر پڑھ کر اہل محفل کو سنایا۔ اس میں ''موے کاسہ'' اور ''نمد باختن'' کی ترکیبوں پر طنز اور اعتراض ملحوظ خاطر تھا۔ میرزا نے دفاع میں برجستہ شعر سنانا شروع کیے اور مثالوں کا ڈھیر لگا دیا۔ عنصری اور فرخی جیسے قدیم استادوں سے لے کر مختلف شاعروں کے کلام سے سترہ مثالیں سند اور شہادت میں پیش کیں''[۴]۔ اس واقعے سے صاف ظاہر ہے کہ بیدل ان اصولوں کی تنقیدی آگاہی رکھتے تھے، جن سے وہ اکثر انحراف کرتے تھے۔

آزاد نے بیدل پر تنقید کی ہے، اور کلاسیکی شعریات کے اس معروف اصول کے تحت کی ہے کہ 'شاعری اہل زبان اور اہل فن کے قائم کردہ اصولوں کی پابندی سے عبارت ہے'۔ یہی وجہ ہے کہ آزاد نے بیدل کے اس شعر پر گرفت کی ہے، جو بیدل کے اپنے بیٹے کے مرثیے کا ایک شعر ہے: 'ہر گہ دو قدم خرام میکاشت / از انگشتم عصا بکف داشت'۔ آزاد کے مطابق اہل فارس نے آج تک خرام کاشتن نہیں کہا۔ گویا بیدل نے اہل زبان کے اصولوں سے روگردانی کی، اور خارج آہنگ ہو گیا۔ اس کا جواب خواجہ عباد اللہ اختر نے یہ کہہ کر دیا ہے کہ ''خرام کاشت کا مفہوم یہ ہے کہ [بیٹا] چلنا سیکھتا تھا... گویا خرام بہ منزلہ ایک بیج کے تھا جس کو وہ طفولیت میں بو رہا تھا۔ آگے چل کر اسی بیج کا نشوونما ہونا تھا، لیکن نہ ہو سکا، ورنہ میری پیری کا عصا ہوتا''[۵]۔ قصہ یہ ہے کہ بیدل نے اہل فارس کے محاورے سے انحراف کیا، زبان کے اساسی نظام سے نہیں۔ ویسے تو محاورہ بھی زبان کے اساسی نظام یعنی علامتی نظام کی پیداوار ہے، مگر وہ کثرتِ استعمال سے اپنی علامتی حیثیت کا احساس

کھو دیتا ہے۔ بیدل ایک جدید شاعر کی مانند زبان کے اساسی نظام تک رسائی حاصل کرتے ہیں۔ زبان کا اساسی نظام، زبان کا انتہائی بنیادی علامتی نظام ہے: جہاں علامتیں نہیں، علامت سازی کی صلاحیت مضمر ہے۔ جسے اہل زبان کا محاورہ کہا جاتا ہے، یا مانوس زبان کا نام دیا جاتا ہے، وہ زبان کی معروف علامتیں ہوتی ہیں، جدید شاعر ان علامتوں کی بجائے، علامت سازی کے منبع تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں جدید شاعر کا لسانی عمل، اپنی ماہیت میں یکسر نیا نہیں: یہ وہی عمل ہے جو زبان میں عموماً جاری ہوتا ہے، مگر مخصوص لفظیات، معروف استعاروں، رائج محاوروں کے عام استعمال کے سبب، نظروں سے اوجھل رہتا ہے۔ مانوس زبان میں خرام، کاشت کرنا مضحکہ خیز لگتا ہے، مگر جب پہلی مرتبہ 'نفرت کا بیج بونا' کا محاورہ استعمال کیا ہوگا تو کئیوں کو مضحکہ خیز لگا ہوگا۔ جدید شاعری میں استعارہ سازی و علامت سازی کے منبع تک رسائی، کوئی خالی خولی لسانی کرتب نہیں، جس کا مقصد لوگوں کو چونکانا ہو (اگرچہ غفلت کے ماروں کو چونکانا بھی اپنے آپ میں اہم مقصد ہوسکتا ہے) اس کا گہرا تعلق 'نئی حقیقت خلق کرنے' سے ہے۔ جدید شاعر یہ سمجھتا ہے کہ زبان اور حقیقت کی تخلیق ایک دوسرے سے جڑی ہیں۔ نئی حقیقت، نئی زبان ہی میں ظاہر ہوسکتی ہے، اور حقیقت اگر شے، مظہر، تجربے کی 'اصل' تک پہنچنے، اور اسے نئے سرے سے مرتب کرنے (تاکہ اس کی معرفت حاصل ہو) سے عبارت ہے، تو اس کے لیے زبان کی 'اصل' تک رسائی بھی ناگزیر ہے۔ بہ قول نبی ہادی "وہ نئی ترکیبیں ایجاد کرنے اور لفظوں کو نئے انداز سے برتنے کا عجیب وغریب سلیقہ رکھتا ہے۔ اس کا ہر شعر ایک لسانی تجربہ ہے، جہاں معانی کی گنجائش اور رعایت کی خاطر لفظوں کی صفیں ذرا سے اشارے پر اپنی کیفیت وحیثیت میں تغیر کے لیے آمادہ نظر آتی ہیں۔۔ہم اس کو سبک ہندی کی معراج کہہ سکتے ہیں"[6]۔

خواجہ عباد اللہ اختر نے بیدل کا ایک واقعہ بیان کیا ہے۔ احباب کی مجلس میں مجذوبوں کا ذکر چھڑا تو شاہ کابلی کا ذکر آیا، جس کے حسب نسب اور ملک و وطن کی خبر کسی کو نہیں تھی۔ کسی نے اسے کابل میں دیکھا تھا، اسی لیے اسے شاہ کابلی کہتے تھے۔ اس پر بیدل نے ایک اہم نکتہ بیان کیا، جو حقیقت میں جدیدیت کے فلسفے کا اہم نکتہ ہے۔

مارا کہ علم است نہ معلوم شدن　　　نے خواہش منثور و منظوم شدن
مضمون ظہوری بخیال آمدہ است　　　باید زبان خلق موسوم شدن
از و ہرچہ بگفتند از کم وبیش　　　نشانے دادہ اند از دیدہ خویش
منزہ ذاتش از چند و چہ وچون　　　تعالی شانہ عما یقولون

یعنی یہ کہ لوگ اپنے آپ کو وہی کچھ سمجھتے ہیں جو انھوں نے اوروں سے اپنے بارے میں سنا ہے۔ زبان خلق ہی لوگوں کے لیے حکم ہے۔ "اشیائے کائنات ہوں یا ذات باری تعالی زبان خلق ہی سے موسوم ہیں"[7]۔ بیدل کو یہ بات قبول نہیں کہ 'حقیقت' کا سرچشمہ 'زبان خلق' ہے: ان کی نظر میں زبان خلق، نقارہ خدا نہیں ہے۔ زبان خلق، فہم عامہ کی نمائندگی

کرتی ہے، جس میں نقل وتقلید کے سوا کچھ نہیں، اور نقل وتقلید سے کسی شے کی پہچان پیدا نہیں ہوتی، بلکہ مسخ ہوتی ہے۔ نقل وتقلید میں دوسروں کے تجربے، یا قول پر اندھا بھروسا کیا جاتا ہے، اور اپنی پہچان کی صلاحیت کو موقوف کیا جاتا ہے؛ روایت وسند کے مقابلے میں اپنی عقلی صلاحیت کو ہیچ سمجھنا ہے، اور اس سے دستبردار ہونا ہے۔ دوسروں کی پہچان کو اپنی پہچان بنانا ہی، پہچان کو مسخ کرنا ہے۔ ایک اور جگہ بیدل کہتے ہیں کہ کار ہائے دنیا میں اس وجہ سے ابتری پائی جاتی ہے کہ لوگ ایک دوسرے کی نقل وتقلید کرتے چلے جاتے ہیں۔

ازاں نقش کار جہاں ابتر است — کہ آثار تقلید یک دگر است

گویا دنیا کا اصل بحران، عقلی صلاحیت کو موقوف کرنا، اور اس کے نتیجے میں پہچان کو مسخ کرنا ہے۔ ایک دوسرے کی تقلید کر کے لوگ ایک دوسرے کے قریب آسکتے ہیں، ایک دوسرے سے عقیدت بھی پیدا کر لیتے ہیں، مگر حقیقت سے کوسوں دور ہو جاتے ہیں۔ ایک شخص کا تجربہ، مخصوص زمان ومکان کا پابند ہوتا ہے، اور کسی مخصوص واقعے، صورتِ حال کا جواب ہوتا ہے۔ کیا ہم ایک ایسے تجربے کی نقل کر سکتے ہیں؟ جب تجربہ دوسروں کے بیان میں آتا ہے تو وہ ایک افسانہ ہوسکتا ہے، تجربہ نہیں۔ افسانے کو تجربہ سمجھ کر اس کی نقل کرنا پہچان کو مسخ کرنا ہے، اور حقیقت کی معرفت کی بجائے جہالت گلے لگانا ہے۔

کسے تکیہ برفہم مردم کند — کہ چوں جہل راہ خرد گم کند

اسی ذیل میں بیدل سرگزشتِ رفتگاں کے سننے والوں کو بھی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

غفلتِ عالم فزود از سرگزشت رفتگاں — ہر کجا فسانہ باشد، ہیچ کس بیدار نیست

یعنی رفتگاں کی کہانی، سننے والوں کی غفلت میں اضافہ کرتی ہے، جہاں قصہ کہا جا رہا ہو، وہاں کوئی شخص بیدار نہیں ہوتا۔ بیدل زبانِ خلق، دوسروں کے تجربے اور سرگزشت رفتگاں کو ایک ہی زمرے میں رکھتے محسوس ہوتے ہیں۔ بیدل کا مدعا یہ ہے کہ آدمی میں غفلت پہلے ہی موجود ہے، جسے ختم کرنے کی ضرورت ہے۔ سرگزشت رفتگاں غفلت کو بڑھاتی ہے، اور سرگزشتِ خود غفلت کا خاتمہ کرتی ہے، اور سرگزشتِ خود موجود نہیں ہوتی، خود خلق کرنی پڑتی ہے۔ سرگزشت رفتگاں، ہمارے آباواجداد کے تجربے تھے، جو مخصوص تاریخی تناظر کے حامل ہیں، اور معرضِ بیان میں آنے سے وہ قصے بن گئے ہیں۔ بیدل اس بات کے ہرگز قائل نہیں کہ 'میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو'۔ وہ اس بات کے قائل محسوس ہوتے ہیں کہ رفتگاں کے قصوں، یا ماضی وروایت وسند پر انحصار آدمی کو اپنی ہستی کے مرکز تک پہنچنے میں حائل ہوتے ہیں۔ بیدل یہاں تک کہتے ہیں کہ کعبہ وبت خانہ بھی، راستہ چلنے والوں کے نقش قدم ہیں۔

کعبہ وبت خانہ نقش مرکز تحقیق نیست — ہر کجا گم گشت رہ سر منزلے آراستہ

بیدل جس شدت سے تقلیدی روش پر نکتہ چینی کرتے ہیں، اس سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ حقیقت کا جامد تصور نہیں رکھتے۔ محسوس یہ ہوتا ہے کہ ان کی نظر میں حقیقت 'باہر'، واضح خدوخال کے ساتھ موجود نہیں کہ جس تک ایک شخص کی رسائی

Scanned with CamScanner

کافی ہے، باقی اس کے ادراکِ حقیقت کو من وعن قبول کر سکتے ہیں۔ یعنی وہ حقیقت کا سائنسی تصور نہیں رکھتے؛ نہ ہی وہ حقیقت کو محض 'اندر' سمجھتے ہیں کہ جس کا کشف ہو سکے، اور ایک شخص کے کشف پر دوسرے آنکھیں بند کر کے اعتبار کر لیں۔ وہ حقیقت کو خلق ہوتا، وجود میں آتا، ایک مسلسل عمل خیال کرتے محسوس ہوتے ہیں۔ حقیقت کا یہ حرکی و تخلیقی تصور ہے، جو ناظر تخلیق کار کی فعال شرکت کے بغیر ممکن نہیں۔ ناظر تخلیق کار کی شرکت ہی، حقیقت کو حرکی و تخلیقی ثابت کرتی ہے۔ یہ موضوع ان کی مثنوی محیطِ اعظم میں ظاہر ہوا ہے۔ اس مثنوی کے چند اشعار ملاحظہ کیجیے:

چه ذہن و چه خارج خیال اوست   چه اصل و چه فرع از نہال اوست
گمانہا ہمه نقش تکوین اوست   یقیں یک گل از باغ تسکین اوست
مشو غافل از باغ نیرنگ دل   که علم و عیاں نیست جز رنگ دل
به ظاہر تر اگرچه دل در براست   به ظاہر تر اگرچه دل در براست
یکے فہم خود کن تو خود کیستی   ازاں پرده دل بروں نیستی
دلت ہرچه اندیشد اندر خیال   بود جمله منقوش لوح مثال
گل و گلشن دل مثال است وبس   خیال آنچه بیند خیال است وبس
دریں دائره ذہن خارج یکی است   تفاوت اگر ہست جز وہم نیست
تعلق بہار فریب دل است   توہم گل ناشکیب دل است
وگرنه ندارد بہار شہود   بغیر از تو از خود گلے در وجود

خواجہ عباد اللہ اختر نے ان اشعار کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

> خارج از دل ان کا وجود نہیں، خواہ یہ ذہنی امور ہوں یا خارجی حالات ہوں، سب دل کے خیالات (ideas) ہیں۔ یہ شجر دل ہی ہے خواہ اس کی جڑیں ہوں یا شاخیں یا پتے۔ خواہ گمان، وہم یا یقین ہو سب دل کے نقوش ہیں، البتہ یقین سے دل کو ایک گونہ تسکین حاصل ہوتی ہے، مگر یہ بھی دل کی ایک کیفیت ایسی ہے، جیسے گمان۔ دل ایک باغ ہے جس میں طرح طرح کی نیرنگی تو مشاہدہ کرتا ہے، خواہ یہ علمی صورت ہو یا ذہنی امر یا خارج میں اعیان ہو، دل ہی کے رنگ میں رنگین ہیں، یعنی ان کا وجود دل ہی دل میں ہے، دل سے باہر تصور نہیں کر سکتے۔ اس لیے اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھنا چاہیے۔ اگرچہ دل بظاہر تیرے اندر ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ تو صرف ایک لفظ کی صورت ہے، دل معانی کا دفتر ہے.... یہ گل اور گلشن سب مثالی صورتیں ہیں، جو کچھ خیال چاہتا ہے ایک خیالی صورت بنا لیتا ہے۔ اس

> دائرۂ کائنات یا تیرے دائرۂ دل سے خارج ایک ''ذہن'' ہے، اسی ذہن کے تصورات یہ کائنات ہے، اور اسی کائنات کے نقوش تیرے دل پر ثبت ہیں... ہمیں اگر کچھ تفاوت نظر آتا ہے تو یہ کرشمۂ وہم ہے۔ تو خود بھی دل ہی کا ایک گل ناشگفتہ ہے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ بہارِ شہود میں تیرے سوا اور کوئی گل نہیں [۸]۔

بیدل نے یہ اشعار ایک رشی کی زبانی ایک راجا کے سوال کے جواب میں کہلوائے ہیں۔ بیدل نے مثنوی میں ہندوستان کے ایک راجہ کا قصہ لکھا ہے، جس نے ہر طرح کے ماہرینِ فن کو مظاہرۂ فن کی دعوت دی تھی۔ ایک بازی گر نے لکڑی کا گھوڑا پیش کیا، اور کہا کہ یہ سرعتِ اندیشہ یعنی خیال کی رفتار سے دوڑتا ہے۔ راجہ اس پر بیٹھا اور چکرا کر گر پڑا۔ (خیال کی رفتار کی تاب، جسم خاکی کو کہاں ہے!) راجہ جہاں گرا وہاں ایک جنگل تھا۔ بھوک پیاس سے نڈھال تھا کہ ایک شودر ذات کی عورت آئی جو پیشے کے اعتبار سے کناسی تھی۔ راجہ کو مجبوراً اس سے بیاہ کرنا پڑا۔ دس سال اس کے ساتھ رہا، بچے پیدا ہوئے۔ قحط پڑا تو سب نے ناچار خودکشی کا فیصلہ کیا۔ پہلے راجہ نے آگ میں چھلانگ لگائی۔ دیکھا تو اس کا دربار ہے۔ اسے لگا جیسے وہ دو گھڑی کے لیے دربار سے گیا تھا۔ راجہ کو یہ بات سمجھ نہیں آئی کہ ایک مقام پر دس برس، دوسرے مقام پر محض دو گھڑی۔ صحرا میں مارا مارا پھرا۔ ایک بار پھر کناسیوں کی بستی میں پہنچا، جہاں لوگ اسے اور اس کے اہل و عیال کو یاد کر رہے تھے۔ آخر یہ کیا طلسم ہے؟ اس سوال کے جواب میں رشی نے اس سے کہا کہ یہ سارا طلسم اس کا اپنا پیدا کردہ ہے۔ وہ خود ہی اس سارے طلسم کا خالق ہے، جس کا وہ تجربہ کرتا ہے۔ بیدل انسان کی طلسم و وہم خلق کرنے کی صلاحیت کو غیر معمولی اہمیت دیتے ہیں، کیوں کہ وہم، خواہ کس قدر دھوکا دینے والا ہو، وہ ہے تو انسانی ذہن کی تخلیق، یعنی وہ خارج کی حقیقت کا عکس نہیں، انسان کی خودمختار تخلیقی فعلیت کا اظہار ہے۔ بیدل یہاں ریڈیکل جدید شاعر نظر آتے ہیں، اس لیے کہ جدیدیت میں یہی 'خودمختار تخلیقی فعلیت' کلیدی اہمیت کی حامل ہے۔ مثنوی میں بنیادی نکتے دو ہیں، اور دونوں جدید فلسفہ، فن سے متعلق ہیں: پہلا یہ کہ طلسم و وہم و توہم کو انسان خود تخلیق کرتا ہے، کیوں کہ وہ تخلیق کی دیوتائی صلاحیت رکھتا ہے، دوسرا یہ کہ انسان طلسم و وہم و توہم کو اپنی تخلیق کے طور پر قبول کرے، اسے ناقابلِ فہم، پراسرار طبیعی و مابعد الطبیعی قوتوں سے منسوب کرکے، ان سے بھاگے نہیں، نیز ان کی ذمے داری اپنے سر لے۔ راجہ نے زماں کے قبض کا جو تجربہ کیا، وہ اگر وہم اور طلسم تھا تو اسے راجہ کے ذہن ہی نے پیدا کیا تھا۔ ایک واقعہ جو قطعی ناممکن لگتا ہے، ہمارے روزمرہ تجربے سے لے کر، علت و معلول کی منطق کی شکست کرتا ہے، اس کی مدد سے بیدل، انسانی ذہن کی قوتِ تخلیق کی حدود کو ممکنہ حد تک پھیلانے کا تصور پیش کرتے ہیں۔ راجہ نے جس طلسم کا تجربہ کیا، اس کا آغاز اس وقت ہوا، جب ان کے جسم نے خیال کی رفتار سے سفر شروع کیا؛ خیال، انسانی ذہن کی تخلیق ہے، اور انسان کے تجربے میں کوئی شے ایسی نہیں جو خیال کی رفتار سے زیادہ رفتار رکھتی ہو؛ انسان کی طبعی وجود زمان و مکاں، علت و معلول کی منطق کا پابند ہے، مگر خیال نہیں۔ انسانی وجود کا یہ ایک ایسا

Scanned with CamScanner

تناقض یا پیراڈاکس (paradox) ہے، جسے جدیدیت نے خاص اہمیت دی ہے۔ انسانی وجود کا بنیادی تجربہ، تناقضات کا تجربہ ہے۔ ہمارا جسمانی وحسی تجربہ، ہمارے ذہنی تجربات سے مختلف ہے؛ پہلی سطح ہمیں محدود کرتی ہے، بندھے ٹکے قوانین سے باندھتی ہے، جب کہ دوسری سطح ہمیں حدود کے جبر کا احساس دلاتی ہے، قوانین شکنی سے لے کر قوانین سازی کی اہلیت کا شعور دیتی ہے، اور جسم وذہن کی سطح پر رونما ہونے والے تناقضات کا عرفان بھی دیتی ہے۔ راجے کو جب پتا چلا کہ ایک طرف کی دو گھڑی، دوسری طرف کے دس برس ہیں تو دراصل پہلی مرتبہ اس پر انسانی وجود کا بنیادی تناقض آشکار ہوا۔ اگر اس واقعے، اور اس کے ساتھ اصحاب کہف، اور قبض زماں کے بعض دیگر واقعات (مثلاً تذکرہ غوثیہ میں بیان کردہ واقعہ جس کی بنیاد پر شمس الرحمٰن فاروقی نے قبض زماں کے عنوان سے ناولٹ لکھا ہے) کو محض وقت کے حوالے سے بھی دیکھیں، تو 'حیاتیاتی وقت' اور 'ذہنی وتخیلی' وقت کا تناقض نظر آئے گا۔ حیاتیاتی وقت کی رفتار محدود اور مقرر ہے، جب کہ 'ذہنی وتخیلی وقت' کی رفتار روشنی کی رفتار کی مانند ہے۔ گویا اگر آدمی خود کو اپنے خیال کی رفتار کے سپرد کردے تو بڑے بڑے طلسم ممکن ہوسکتے ہیں، جیسے روشنی کی رفتار پکڑنے سے جسم، توانائی میں بدل جاتا ہے۔ بیدل اس 'طلسماتی تجربے' کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں، جس میں ایک طرف تناقضات کا عرفان ہوتا ہے، اور دوسری طرف وجود، خیال میں تحلیل ہوتا محسوس ہوتا ہے۔ ذرا یہ شعر دیکھیے:

مابے خبراں قافلہ ، دشت خیالیم　　رنگ است بگردش قدمے نیست در اینجا

یعنی ہمارا وجود کیا ہے؟ دشت خیال سے گزرتا ہوا قافلہ ہے، یہاں رنگ کی گردش کا احساس ہوتا ہے، قدم کی آہٹ کا نہیں۔ بعض لوگوں (خصوصاً نبی ہادی) نے اسے اپنشد اور ویدانت کا اثر بتایا ہے، اور ایک حد تک یہ بات درست بھی ہے، مگر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ کسی فلسفے یا نظریے کو اس کی اصلی شکل میں منظوم کرنا، بیدل کو منظور نہیں تھا (خود انھوں نے تقلید کی سخت مخالفت کی ہے)، البتہ وہ ہر بات کی تنقیدی آگاہی میں یقین ضرور رکھتے تھے۔ نیز وہ شعر لکھتے تھے، جس کی جزئیات میں فلسفے کی وحدتِ معنی تحلیل ہونے لگتی ہے۔ مندرجہ بالا شعر ہی کو دیکھ لیں۔ دشت خیال سے گزرتے ہوئے قافلے کی رفتار روشنی کی رفتار ہے، جس میں وجود کی مادی جہت تحلیل ہوجاتی ہے؛ چوں کہ وجود نہیں، اس لیے قدموں کی آہٹ بھی نہیں۔ وجود کی جگہ رنگ کی گردش جاری ہوگئی ہے۔ رنگ، روشنی اور توانائی ہی ہے۔ کیا اس طرح بیدل، انسانی وجود کے بنیادی تناقض کا حل پیش کرتے ہیں؟ ہمارا خیال ہے کہ یہ ایسا سوال ہے، جس سے ہم بیدل کی جدیدیت کی خاص جہت تک پہنچ سکتے ہیں، اور جو اسے 'نوآبادیاتی مغربی جدیدیت' سے الگ کرتی ہے (جس کے اثرات سے اردو میں جدید نظم کا آغاز ہوا)۔ مغربی جدیدیت میں بھی انسانی وجود کے تناقضات کا شدید احساس ہے، تاہم عمومی طور پر انھیں قبول کرنے کا رویہ ہے۔ جسم، حس، جنس، لاشعور، الجھنوں، تضادات کو تسلیم کیا جاتا ہے؛ جسم وذہن اور دیگر ثنویتوں اور درجہ بندیوں کو کہیں الٹنے کی کوشش ہوتی ہے، اور کہیں انھیں ختم کرنے کی سعی ہوتی ہے۔ جب کہ بیدل کی جدیدیت میں تناقضات کا

Scanned with CamScanner

عرفان، اوران کا حل ملتا ہے۔ اگر وجود، خیال میں منقلب ہو جائے تو تناقض ختم ہو سکتا ہے۔ اسی بنا پر بیدل کے یہاں حسی اور جنسی دنیا کا ذکر نہ ہونے کے برابر ہے۔ نیز یہیں بیدل کی فکر کا رشتہ بہ یک وقت تین دھاروں سے ملتا ہے: ابن العربی کے 'ہمہ اوست'، اپنشدوں اور بدھ فلسفے سے۔

بیدل یہ تو کہتے ہیں کہ اگر وجود، وشت خیال میں پہنچ جائے تو وہ رنگ میں بدل جاتا ہے، مگر وہ اسے تجربے اور واردات کے طور پر نہیں، فکر کی صورت پیش کرتے ہیں۔ اگر واردات کے طور پر پیش کرتے تو اس بات کا قوی امکان تھا کہ ان کے یہاں جسم وجنس ضرور ظاہر ہوتے، جو بعد ازاں علامتی حیثیت اختیار کر لیتے۔ جیسا کہ ابن العربی کے یہاں ہوا ہے، لیکن اس صورت میں ایک اور امکان بھی تھا کہ ان کی شاعری متصوفانہ، نشاطیہ شاعری میں تو بدل جاتی، جدید شاعری میں نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بیدل کے یہاں جدیدیت، ایک فکری نظام کے طور پر مستحکم ہوتی چلی جاتی ہے۔ مثلاً جب وہ وجود کے خیال میں منقلب ہونے کا خیال پیش کرتے ہیں تو اسے آگے بھی بڑھاتے ہیں؛ کہتے ہیں کہ اگر خیال ہے تو لفظ بھی ہے، کہ کوئی خیال بغیر لفظ کے وجود نہیں رکھتا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہاں ایک بار پھر وہی تناقض سر اٹھاتا ہے، جس کے خاتمے کی خاطر خیال کو وجود پر اہمیت دی گئی تھی۔ نظری طور پر خیال لطیف ترین ہے، صورت وحس سے ماورا ہے، لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خیال بغیر لفظ کے وجود نہیں رکھتا تو ہم یہ تسلیم کر رہے ہوتے ہیں کہ خیال کی بھی صورت ہے، یا خیال بغیر حسی ہیئت کے ظاہر نہیں ہو سکتا۔ بیدل اور مابعد جدید مفکرین کا نظریہ تو یہ ہے کہ خیال، بغیر لفظ کے وجود ہی میں نہیں آ سکتا۔ یعنی لفظ، خیال کا لباس نہیں... اگر ہم ایسا سمجھیں تو نہ صرف خیال کو لفظ کے بغیر موجود تصور کریں گے، بلکہ ایک خیال کے لیے ایک سے زیادہ لباس یعنی لفظ بھی متصور کر رہے ہوں گے.... اصل یہ ہے کہ لفظ اور خیال ایک ورق کے دو صفحے ہیں، یعنی وہ دو ہیں بھی اور نہیں بھی؛ وہ بہ یک وقت ایک دوسرے پر منحصر بھی ہیں، اور آزاد بھی، اور یہ کچھ کم تناقض نہیں۔ بہ ہر کیف بیدل کے نزدیک انسانی وجود کے بنیادی تناقض کا حل 'خیال' ہی میں ہے۔ اسی لیے بیدل کی شاعری میں کائنات کو ایک کتاب کہا گیا ہے، جو حروف وکلمات پر مشتمل ہے۔

بہر رنگ آیات حرف است وبس — نفس در عبارات حرف است وبس
حقیقت کہ آں سوے ماومن است — چو بے پردہ شد حرف پیراہن است

کائنات کو کتاب کہنا قرآنی تصور ہے۔ گویا آدمی کا خود سے اور کائنات سے رشتہ لفظ کا ہے۔ آدمی کلام اور سخن ہی کے ذریعے خود سے اور دنیا وکائنات سے جڑا ہے۔ بیدل کی فکر کے تناظر میں یہ سوال اہمیت نہیں رکھتا کہ کیا کائنات کی کتاب بھی اسی زبان میں لکھی گئی ہے، جو آدمی کی زبان ہے؟ دوسری طرف یہ کہنا تو ایک طفلانہ بات ہوگی کہ دنیا میں سات ہزار زبانیں ہیں، کائنات کی کتاب کس زبان میں لکھی گئی ہے؟ کائنات کو کتاب کہنا دراصل اس کے دو پہلوؤں کی طرف توجہ مبذول کرانا ہے۔ ایک یہ کہ کائنات بے معنی مادہ نہیں، بلکہ اشارات ونشانات کا ایک نظام رکھتی ہے۔ کائنات میں اشیا کی

Scanned with CamScanner

کثرت 'پرفارمنس' ہے، اور یہ پرفارمنس مرہون ہے، Competence کی، جسے بیدل 'حقیقت' کہتے ہیں۔ جب کائنات کی کتاب پڑھی جاتی ہے تو اسی Competence تک پہنچنے کی کوشش ہوتی ہے۔ دوسرا یہ کہ کائنات سے آدمی کا تعلق خیال، فہم، علم کا ہے۔ اگر یہ نہیں تو آدمی اور کائنات میں لاتعلقی ہے، یا پھر کائنات آدمی کے لیے نرا مادے کا ڈھیر ہے۔ بیدل یہ کہتے ہیں کہ حرف ہی کے پردے میں 'ما و من' کی حقیقت ہے، جس کا مطلب ہے کہ حقیقت واحد ہے۔ یہاں وہ بڑی حد تک وحدت الوجودی فکر کے حامل محسوس ہوتے ہیں، اس فرق کے ساتھ کہ ان کے یہاں وحدت کا نکتہ 'لفظ اور کلام' ہے۔ لیکن بہ ظاہر معمولی محسوس ہونے والا یہ فرق کافی اہمیت کا حامل ہے۔ لفظ اور کلام، مسلسل مکالمے کا لازمی امکان لیے ہوئے ہیں، اور آدمی اور کائنات کا رشتہ جامد، یک رخا نہیں، تخلیقی، حرکی، کثیر جہاتی ہے۔ اسی ضمن میں بیدل کا یہ شعر دیکھیے:

هر سخن سنجے کہ خواہد صید معنی ہا کند   چوں زباں می باید اوّل خلوتے پیدا کند

یعنی جس سخن شناس کو تازہ معانی کے شکار کی خواہش ہے، اسے پہلے زبان کی طرح خلوت اختیار کرنا ہوگی۔ خاموشی سے تازہ معانی پیدا ہوتے ہیں (اس پر مزید گفتگو آگے آ رہی ہے)۔ معنی کی جستجو کی جولان گاہ، یہ کائنات کی کتاب بھی ہے۔ کائنات کی کتاب کے معانی، سب کے لیے یکساں نہیں ہیں۔ یہ معانی کسی چھپے خزانے کی طرح نہیں کہ ہر شخص ایک ہی طرح سے اس تک پہنچ سکتا ہے، اور وہ خزانہ سب کے لیے ایک ہی طرح کا ہے۔ ہر چند بیدل صاف کہتے ہیں کہ اس کائنات کے خارج میں ایک ''ذہن'' موجود ہے، اور اسی ذہن کے تصورات، یہ کائنات ہے، مگر یہ تصورات پڑھے، سمجھے جانے کا تقاضا کرتے ہیں۔ بیدل، بارت و دریدا (Barthes Derrida) سے کہیں پہلے، کائنات کو ایک کتاب یعنی متن کہتے ہیں، اور اس متن کی قرأت و تفہیم میں آدمی رقاری کے کردار کا ذکر کرتے ہیں۔ جب متن کی قرأت و تفہیم میں ایک قاری کے فعال کردار کا ذکر کیا جاتا ہے تو دراصل دو باتوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے: ایک یہ کہ متن میں واحد معنی نہیں، دوم یہ کہ معنی کی تشکیل میں قاری کا کردار ہوتا ہے۔ کائنات کے متن کو ایک 'ذہن' نے تخلیق کیا ہے، مگر خود متن اس قدر تہ بہ تہ، اسرار اندر اسرار، اشارات و علامات سے لبریز ہے کہ اسے بار بار، زاویے بدل بدل کر پڑھنے کی ضرورت ہے۔ بیدل، کتاب کائنات کی قرأت کو اس کی تسخیر کا ذریعہ نہیں سمجھتے، بلکہ اسے اعلیٰ ترین سطح کی ہم آہنگی کے حصول کی لامتناہی کوشش کا وسیلہ خیال کرتے ہیں۔ مغربی جدیدیت میں کائنات کی تسخیر، اور بعد ازاں اس کے استیصال کا رویہ ملتا ہے، جب کہ بیدل کے یہاں کائنات سے آدمی کے مسلسل مکالمے کا تصور ملتا ہے۔ تسخیر و استیصال سے بالآخر بیگانگیت پیدا ہوتی ہے، جس کا تجربہ بیسویں صدی میں مغرب و مشرق کے 'جدید انسان' نے کیا ہے، اور تسلیم کیا جانا چاہیے کہ انھی خطوں کے جدید تخلیق کاروں ہی نے جس کے خلاف آواز بھی اٹھائی۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ بیگانگیت ایک ایسا گھاؤ ہے، جو جدید انسان کی روح کو لگا ہے، جس کا مندمل ہونا ممکن نظر نہیں آتا، اس لیے کہ گھاؤ سے پہلے کی صورت حال کی طرف لوٹنا ممکن نہیں رہا۔ ہم ماضی کو یاد کر سکتے ہیں، اسے واپس نہیں لا سکتے۔ دوسرے لفظوں میں ہم لاکھ 'مغربی جدیدیت' کی ملامت کر لیں، اس سے پہلے کی

Scanned with CamScanner

صورت حال کی طرف نہیں پلٹ سکتے۔ ہماری اس کوشش کا مقصود نوآبادیاتی مغرب کے جدیدیت سے متعلق بیانیے (غدارا ،ہ دیدیت اور اس کے بیانیے کا فرق ملحوظ رکھیے) کو چیلنج کرنا ہے، جس کے مطابق جدیدیت صرف مغربی مظہر ہے۔

بیدل، کائنات کی کتاب کے پڑھے جانے کے لیے خاموشی کو ایک اصول کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ بیدل کے یہاں خاموشی کئی معانی رکھتی ہے، کہیں یہ قرأت کی جمالیات ہے، اور اس کا پس منظر منصور حلاج کا واقعہ ہے، کہیں یہ مراقبہ ہے جو روزمرہ شعور اور اس کی منطق کی نفی سے عبارت ہے، کہیں یہ زبان کے اس اساسی نظام تک رسائی کا مفہوم رکھتی ہے ، جہاں لفظ سازی و معنی سازی کا جوہر پنہاں ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

وضع خاموشی ما ، زسخن دل نشیں تر است　　باتیر احتیاج نہ دارد کمان ما

[میری خاموشی کا طریق، میرے سخن سے بڑھ کر دل نشیں ہے، اور میری کمان تیر کی محتاج نہیں]

درس کتاب معرفت، حوصلہ خواہ خاموشیست　　گر سخت بلند شد، تا سردار می رسد

[معرفت کی کتاب کے مطالعے کے لیے خاموشی کا حوصلہ درکار ہے، اگر تو نے شور کیا تو سرِ دار جانا ہوگا]

در خموشی ،لفظ و معنی قابل تفریق نیست　　حرف بے رنگ از کشادلب دو پہلو می شود

[خاموشی میں لفظ اور معنی کی تفریق نہیں، لیکن سادہ حرف بھی منہ سے نکل کر دو پہلو ہو جاتا ہے]

درآں محفل کہ حیرت ترجمان راز دل باشد　　خموشی دارد اظہارے کہ گویا گفتگو دارد

[اس مجلس میں حیرت، دل کے راز سے آگاہ کرتی ہے، اور خاموشی ایک ایسا طریقہ اظہار ہے جو گفتگو سے بڑھ کر موثر ہے]

گفتگو از معنی تحقیق دارد غافلت　　اندکے خاموش شوتا دل زباں پیدا کند

[گفتگو معنی تحقیق تک پہنچنے میں غافل رکھتی ہے، ذرا خاموشی اختیار کرتا کہ دل کو زباں مل جائے]

ان سب اشعار میں بیدل، خاموشی کو گفتگو یا کلام کے مقابل پیش کرتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں وہ خاموشی وکلام میں جدلیاتی تعلق قائم کرتے ہیں؛ دونوں میں تفریقی رشتہ قائم کرتے ہیں، اور خاموشی کو افضل قرار دیتے ہیں۔ ان کی نظر میں خاموشی بھی معنی کا سرچشمہ ہے، بلکہ بعض صورتوں میں خود معنی ہے۔ بہ قول بیدل: ’خموشی چشمہ جوشت دریاے معانی را‘ یعنی خاموشی، معانی کے دریا کا پر جوش چشمہ ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ خاموشی کیوں کر معنی کا سرچشمہ ہے، اور کیا خاموشی کے معانی، کلام کے معانی سے مختلف ہوتے ہیں؟ یہ ایک معروف مقولہ ہے کہ خاموشی، کلام کی ضد ہے، اور معنی، کلام میں ہوتے ہیں۔ اب اگر کلام ہی نہیں تو معنی کہاں؟ خود بیدل کہتے ہیں کہ ’خاموشی میں لفظ اور معنی کی تفریق نہیں ہوتی، لیکن سادہ حرف میں بھی دوئی ہوتی ہے‘۔ ہم جانتے ہیں کہ معنی، زبان کی اسی دوئی سے پیدا ہوتے ہیں؛ زبان کے تفریقی رشتے ہی معنی پیدا کرتے ہیں۔ اب اگر خاموشی میں زبان کی دوئی ختم ہوگئی تو معنی کیوں کر پیدا ہوئے؟ کیا کوئی معنی ماورائے لسان بھی ہوسکتا ہے؟ اس ضمن میں پہلی بات یہ ہے کہ بیدل ’خاموشی کے معنی‘ کی ترسیل کے لیے، زبان کا عمومی طریقہ ہی اختیار

Scanned with CamScanner

کرتے ہیں، یعنی خاموشی وکلام کے جدلیاتی تفریقی رشتے کا سہارا لیتے ہیں: خاموشی کو کلام کے تقابل سے باور کراتے ہیں۔ اگر خاموشی، زبان کے جال سے آزاد ہونے کی 'حالت' ہے تو یہ کہے بنا چارہ نہیں کہ یہ آزادی مشروط ہے۔ اس نکتے کو ہم ایک دوسرے تناظر میں سمجھ سکتے ہیں۔ کچھ دیر کے لیے جدلیات کا تناظر بھول جائیے۔ یعنی خاموشی کو کلام کی ضد کے بجائے، کلام کی غیر موجودگی سمجھیے۔ کلام کے غیر موجود ہونے کی ایک سے زیادہ صورتیں اور کیفیتیں ہیں۔ کلام اس صورت میں غیر موجود ہوتا ہے، جب اس کی ضرورت نہ ہو، یا جب اسے ناکافی سمجھا گیا ہو۔ دونوں صورتوں میں خاموشی کا جواز خود بہ خود پیدا ہو جاتا ہے، مگر واضح رہے کہ دونوں صورتوں میں کلام کی حدود کے محدود ہونے کا شدید احساس ہوتا ہے: کچھ ایسے منطقے، کچھ ایسے مقامات ہو سکتے ہیں جہاں آدمی کہنے کی ضرورت سے بے نیاز ہو سکتا ہے، یا وہ ایک ناقابل بیان وترسیل حالت (جسے بیدل حیرت کا نام دیتے ہیں) کا تجربہ کرتا ہے۔ مگر کلام کی یہ غیر موجودگی ہمیشہ عبوری، وقتی ہوتی ہے، نیز واضح رہے کہ کسی شے کی غیر موجودگی اس کے بے معنی ہونے کی علامت نہیں ہوتی؛ 'نہ ہونا'، 'بے معنی' ہونے کا مفہوم نہیں رکھتا۔ لہٰذا کلام غیر موجود ہو کر تعطلی کی کیفیت میں ہو سکتا ہے، بے معنویت کی حالت میں نہیں۔ خاموشی، حقیقت میں ایک وقفہ ہے، جو کلام کے بیچ اچانک نمودار ہوتا ہے؛ دو روشن نکتوں کے بیچ ایک سیاہ نکتہ، یا دو سیاہ نکتوں کے بیچ ایک روشن نکتہ۔ جس طرح دو روشن نکتوں کے درمیان کا سیاہ نکتہ پوری طرح سیاہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کے کنارے اور حاشیے روشنی سے منور ہو رہے ہوتے ہیں، اسی طرح کلام کے بیچ کا وقفہ، زبان کی معنی خیزی سے بیگانہ نہیں ہوتا؛ نیز کلام، خاموشی کی حالت میں کسی نہ کسی شکل میں خلل انداز ہو رہا ہوتا ہے، یہاں تک کہ جب آدمی مطلق خاموشی کا تجربہ کرتا ہے تو وہ 'بولنے' لگتی ہے، یعنی انتہائی معنی خیز ہو جاتی ہے۔

خاموشی خواہ 'کہنے کی ضرورت سے بے نیازی' کی حالت ہو، یا 'ناقابل بیان تجربے' سے عبارت ہو، وہ ایک ایسا وقفہ ثابت ہوتی ہے، جس میں زبان کی حدود کو ممکنہ حد تک کھینچنے، اس کی ترسیلی صلاحیت کو جانچنے اور پھر وسیع کرنے، یعنی اس کی معنی خیزی کی اہلیت میں اضافہ کرنے کا عمل ہوتا ہے۔ خاموشی کے وقفے کے خاتمے کے بعد، کلام پھر جاری ہوتا ہے، اور یہ کلام، خاموشی سے قبل کے کلام سے مختلف ہوتا ہے۔ یعنی 'خاموشی' ان معانی کو زبان میں پیش کرنے کا پیش خیمہ بنتی ہے، جن کی ترسیل کی صلاحیت زبان میں اگر پہلے موجود تھی بھی تو اسے دریافت نہیں کیا گیا تھا؛ خاموشی ایک طرح سے زبان کی حدوں کو پھاڑ ڈالتی ہے۔ خاموشی کی حالت، اگر ایک طرف آدمی کی ذات کی گہرائی میں اترنے، روزمرہ شعور سے پرے کی دنیا میں پہنچنے کا نام ہے، تو دوسری طرف زبان کے عمومی جدلیاتی طریقے کو عبوری طور پر معطل کرنے سے عبارت ہے۔ یہ بات بہ اصرار کہنے کی ضرورت ہے کہ بیدل کے یہاں خاموشی، کلام کی نفی کا مفہوم نہیں رکھتی، اس لیے کہ بیدل کے نزدیک آدمی کا کائنات سے رشتہ، کلام کا ہے۔ بیدل کے درج ذیل شعر میں 'روزمرہ شعور سے پرے' کی دنیا کا ذکر ہے؛ اس میں پہنچ کر آدمی کا سامنا حیرت سے ہوتا ہے، اور جس کا بیان صرف خاموشی کی زبان میں ہو سکتا ہے۔

شرر در سنگ می رقصد مئے اندر تاک می جوشد　　　تحیر رشتہ ء سازاست وخاموشی صدا دارد

[پتھر میں چنگاری ناچ رہی ہے، اور انگور کی بیل میں شراب کا خروش ہے، اس حقیقت کی کیا توجیہ ہو؟ یہ مجھیے کہ حیرت ساز ہے، اور خاموشی اس ساز کی آواز ہے]

بیدل کے یہاں خاموشی کا مضمون غالباً بودھی فلسفے کے زیر اثر آیا ہے۔ بیدل کو نہ صرف صوفیوں اور فقیروں سے گہرا تعلق تھا، بلکہ وہ مراقبہ، سیر گریباں سے بھی دل چسپی رکھتے تھے، جن کی شرط اور حاصل خاموشی ہے۔ اس ضمن میں نبی ہادی نے لکھا ہے:

> بیدل پر جن صوفیوں اور فقیروں کا پکا رنگ چڑھا تھا، ان کے ظاہری اطوار اور وضع قطع کا ہلکا سا خاکہ ذہن میں رکھنا دل چسپی سے خالی نہ ہوگا۔ ان میں بعض بزرگ لباس کی قید سے بے نیاز بالکل ننگے نظر آتے ہیں اور بعض ہیں کہ جذب کا عالم طاری ہوا تو خاموش اور بے ہوش پڑے ہیں۔۔۔ بیدل ان پیروں کا پر جوش مرید ہے۔ ان کو ''خورشید نگاہاں'' اور طرح طرح کے بلند القاب سے یاد کرتا ہے اور معترف ہے کہ میرے تخیلات کی دنیا ان کے لطف خاص سے روشن اور آباد ہوتی ہے۔ ان بزرگوں کے نظام میں مراقبہ لازم تھا۔ بیدل نے سیر گریباں کی مشق پورے شوق کے ساتھ بڑھائی۔ بالآخر اس کی رسائی ایک ایسی دنیا تک ہوگئی جس کو وہ الہام کدہ، بے حرف وصوت کہتا ہے[9]۔

نبی ہادی کی باقی باتیں بجا ہیں، مگر بیدل کو کسی کا پر جوش مرید کہنا مناسب نہیں۔ خود بودھی فلسفے میں پر جوش مرید کا تصور نہیں۔ بدھ کے چیلے آنند کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اسے مہاتما بدھ کے جیتے جی نروان نہیں ملا تھا۔ بدھ سے اس کی غیر معمولی عقیدت اس کے نروان میں حائل ہوگئی تھی۔ بدھ فلسفے کے مطابق خود آدمی ہی اپنا راہنما ہے۔ سیر گریباں و مراقبے میں خاموشی کی جس منزل تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی ہے، اس میں آدمی تنہا ہوتا ہے، اور اپنے ہی شعور کے خالص پن تک رسائی چاہتا ہے۔ بہ ہر کیف بیدل کو ہندوستان کے صوفیوں، فقیروں، سنتوں سے گہری دل چسپی ضرور تھی، مگر وہ اپنے راستے کے تنہا مسافر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں خاموشی ایک حد تک بودھی مراقبے کا مفہوم رکھتی ہے، مگر بڑی حد تک وہ خاموشی کو آرٹ کے ایک اصول کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ خاموشی جدید آرٹ کا ایک اہم اصول بھی ہے۔ اس ضمن میں بیدل غیر معمولی طور پر جدید جمالیات کے حامل نظر آتے ہیں۔ جیسا کہ گزشتہ سطور میں وضاحت کی گئی ہے، خاموشی، کلام کی نفی نہیں، بلکہ کلام کا غیاب ہے۔ دوسرے لفظوں میں خاموشی اور کلام، اظہار کے دو طریقے ہیں، اور خاموشی کا طریقہ، کلام سے زیادہ موثر ہے۔ اس سے بڑھ کر تناقض کیا ہوسکتا ہے کہ خاموشی وہ کچھ کہہ سکتی ہے، جسے کلام نہیں کہہ سکتا! بیدل کو اس تناقض کا احساس ہے۔ مثلاً بیدل ایک اور شعر میں کہتے ہیں: 'حرف چندیکہ صرف انسان است رچوں تامل کنی نہ آسان

Scanned with CamScanner

است'؛ یعنی کس قدر حرف ہیں جو انسان کے مصرف کے لیے ہیں، مگر غور وفکر سے حاصل کیے گئے معانی کے لیے کافی نہیں۔ واضح رہے کہ بیدل حرف یا کلام کو بحیثیت ناکافی نہیں کہہ رہے، بلکہ صرف ان معانی کے اظہار کے لیے ناکافی کہہ رہے ہیں، جو غور وفکر سے حاصل کیے گئے ہوں۔ غور وفکر سے حاصل کیے گئے معانی وہی ہو سکتے ہیں جنھیں آدمی نے اپنی ہستی کو لاحق بنیادی سوالات کے جواب میں خوددریافت یا وضع کیا ہو، جن کی جڑیں آدمی کے لاشعور میں ہوں، اور جن کا اظہار شاعری اور دوسرے تخلیقی فنون میں ہوتا ہے۔ زبان، رائج سماجی معانی کے لیے کافی ہے، مگر خوددریافت کردہ معانی یعنی آرٹ کے معانی کے لیے خاموشی موزوں ہے۔ 'خاموشی کی جمالیات' کا نظریہ بیسویں صدی میں تھیوڈور اڈورنو (Theodor Adorno) نے پیش کیا ہے، مگر اس پر گفتگو سے پہلے چند مزید باتیں بیدل کے حوالے سے کہنا ضروری ہیں۔

بیدل کے مطابق خاموشی اور کلام اظہار کے دو طریقے ہیں، اس لیے یہ اپنی اصل میں زبان کے ایک خاص نظریے کی پیداوار ہیں۔ زبان کے بعض نظریات زبان کو 'جوہر' کہتے اور بعض (مثلاً ساختیات) 'ہیئت' کہتے ہیں۔ بیدل کا نظریہ، یہ محسوس ہوتا ہے کہ زبان ایک 'ہیئت' ہے، جس کی خصوصیت جدلیات ہے۔ جب وہ یہ کہتے ہیں: 'حرف بے رنگ از کشادلب دو پہلوی شود' یعنی حرف سادہ بھی جب منھ سے ادا ہوتا ہے، دو پہلو ہو جاتا ہے، تو وہ زبان کی اسی جدلیاتی ہیئت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جسے بعد ازاں ساختیات نے بنیادی اہمیت دی۔ زبان میں معانی اسی جدلیاتی ہیئت سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس بنا پر خود زبان معنی سازی کا عمل انجام دینے لگتی ہے؛ آدمی کے منشا و ارادے کی ڈور زبان کے ہاتھ میں آجاتی ہے۔ چوں کہ زبان ایک ثقافتی تشکیل ہے، اور سماجی بیانیوں اور کلامیوں کی آماج گاہ ہے، اس لیے آدمی وہی کچھ سوچنے، محسوس کرنے، اور کرنے لگتا ہے، جو زبان اور اس میں لکھے جانے والے کلامیے اور بیانیے چاہتے ہیں۔ زبان کی جدلیاتی ہیئت مکڑی کے جالے کی طرح آدمی کو گرفتار کر لیتی ہے۔ اسے انسان کی بنیادی وجودی صورت حال کہنا مناسب ہوگا۔ آدمی جوں ہی اس صورتِ حال کا ادراک کرتا ہے تو ایک تناؤ پیدا ہوتا ہے، زبان اور متکلم کے منشا میں۔ خاموشی اسی تناؤ کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے۔ بیدل جب کہتے ہیں کہ زبان معنی تحقیق سے غافل رکھتی ہے، یا غور وفکر حاصل کیے گئے معانی کے لیے زبان ناکافی ہے، تو اس بات پر زور دیتے محسوس ہوتے ہیں کہ ان کے اظہار کی راہ میں زبان کی جدلیاتی ہیئت آڑے آتی ہے، جو پہلے ہی سے معانی سے لدی پھندی ہوتی ہے، اور خود اپنے طور پر اپنی معنی سازی کا عمل شروع کر دیتی ہے، اور متکلم کو اپنے معنی مقصود سے غافل کر دیتی ہے؛ متکلم کی یہ غفلت، قید ہے۔ خاموشی اس غفلت یا تناؤ سے آزادی دلاتی ہے۔ اس بات پر زور دینے کی ضرورت ہے کہ مذکورہ تناؤ عام حالات میں پیدا نہیں ہوتا، بلکہ ان لمحات میں پیدا ہوتا ہے، جن میں آدمی 'معنی تحقیق' کا حامل ہوتا ہے، یا اپنی حقیقی وجودی صورتِ حال کا شدتِ احساس کے ساتھ ادراک کرتا ہے، یعنی آرٹ کی تخلیق کے لمحات کا تجربہ کرتا ہے۔ آرٹ کے یہ لمحات، روایتی زبان میں عرفان اور آزادی سے بہ یک وقت عبارت ہوتے ہیں۔ خاموشی، زبان کی جدلیاتی ہیئت کو عبوری طور پر معطل کر دیتی ہے، یعنی اسے غیاب

میں دھکیل دیتی ہے۔ درج ذیل شعر اس مفہوم کو پیش کرتا ہے۔

خاموش شو و بہ بیں کہ بے گفت وشنود چیزی می گوئی و ہماں می شنوی

[خاموشی اختیار کر، اور دیکھ کہ بغیر بولے اور سنے، کیا کہتے اور کیا سنتے ہیں]

واضح رہے کہ یہاں بھی خاموشی، کلام کی ضد نہیں، اس کی غیر موجودگی کا مفہوم رکھتی ہے۔ البتہ اس بات کو بیدل نے ایک سے زیادہ بار پیش کیا ہے کہ خاموشی، کلام کی قائم مقام ہو سکتی ہے، اور ظاہر ہے قائم مقامی وہیں ہوتی ہے جہاں اصل وقتی طور پر اور بالفعل موجود نہ ہو، مگر بالقوہ موجود ہو۔ مثلاً یہی دیکھیے کہ خاموشی جن صفات سے اپنا اظہار کرتی ہے، وہ کلام ہی کی ہیں: 'کہنا، سننا' کلام ہی کی صفات ہیں۔

جرمن نو مارکسی نقاد تھیوڈور ڈبلیو اڈورنو (۱۹۰۳۔۱۹۶۹) نے بھی خاموشی اور کلام کو اظہار کے دو طریقے کہا ہے، اور ان کی بنیاد پر جدید جمالیات کی تھیوری وضع کی۔ اڈورنو کے مطابق زبان کے دو پہلو ہیں: 'زبان بہ طور ذریعہ ابلاغ' اور 'زبان بہ طور فنی اظہار'۔ ان کا موقف ہے کہ آرٹ، ابلاغ کی زبان سے سبقت لے جاتا (transcend) ہے۔ ابلاغ کی زبان عام روزمرہ کی زبان ہے، جو ہماری عملی ضرورتیں پوری کرتی ہے، اور اس میں کوئی ابہام عموماً نہیں ہوتا؛ جو کچھ کہا جاتا ہے، اسے سننے والا پورے کا پورا صرف کر لیتا ہے؛ اس زبان میں کچھ زائد نہیں ہوتا، اور کچھ بچ نہیں جاتا۔ آرٹ، اس روزمرہ کی زبان سے سبقت لے جاتا ہے، یعنی اس کے حدود سے باہر، بلند اور پرے ہو جاتا ہے۔ اڈورنو کے مطابق آرٹ کی حقیقی زبان، گونگی (speechless) ہے۔ آرٹ کے گونگے لمحے کو شاعری کے ترسیلی لمحے پر فوقیت حاصل ہے[۱۰]۔ گویا اڈورنو شاعری میں ابلاغ کی زبان کی مکمل نفی کا تصور پیش نہیں کرتے؛ ان لمحات یا وقفوں کا ذکر کرتے ہیں، جن میں خاموشی و گونگا پن کچھ اس انداز سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنی اہمیت و معنویت کے اعتبار سے ابلاغ و ترسیل کے لمحوں سے ممتاز ہو جاتا ہے۔ ہم اس بات پر بار بار زور دیتے چلے آرہے ہیں کہ خاموشی کلام میں وقفہ ہوتی ہے، پوری شاعری خاموشی کی زد پر نہیں آتی، نیز خاموشی بالآخر کلام کرتی ہے، اور اس کا کلام زیادہ موثر ہوتا ہے۔ اڈورنو کے ارشادات کے ساتھ ساتھ بیدل کے اشعار ایک بار پھر دیکھیے:

- وضع خاموشی ما، زسخن دل نشیں تر است باتیر احتیاج نہ دارد کمان ما

[میری خاموشی کا طریق، میرے سخن سے بڑھ کر دل نشیں ہے، اور میری کمان تیر کی محتاج نہیں]

درآں محفل کہ حیرت ترجمان راز دل باشد خموشی دارد اظہارے کہ گویا گفتگو دارد

[اس مجلس میں حیرت، دل کے راز سے آگاہ کرتی ہے، اور خاموشی ایک ایسا طریقہ اظہار ہے جو گفتگو سے بڑھ کر موثر ہے]

جسے اڈورنو speechless ہونا کہتے ہیں، وہ بیدل کے یہاں حیرت ہے۔ حیرت آدمی کو گونگا بنا دیتی ہے۔ آرٹ کی انتہا حیرت ہے۔ جس طرح حیرت، ہمارے روزمرہ شعور کو معطل کر دیتی ہے، اسی طرح خاموشی یا گونگا پن بھی روزمرہ یا

Scanned with CamScanner

ابلاغ کی زبان کو معطل کر دیتا ہے۔ اس سے ملتی جلتی بات غالب نے بھی کہہ رکھی ہے: 'آبگینہ تندی صہبا سے پگھلا جائے ہے'۔ آبگینہ، ابلاغ کی زبان ہے، جسے آرٹ کی صہبا کی تندی پگھلائے دیتی ہے۔ آبگینہ صہبا کو سمیٹنا چاہتا ہے، مگر اس کی تندی، آبگینے کو transcend کرنے لگتی ہے۔ جدید شاعری کی زبان ''گونگی'' ہے؛ (آرٹ کے) گونگے کے پاس اجنبی اصوات کے حامل، اور اصوات سے خالی اشارات ہیں، جنھیں وہ (آرٹ) خود خلق کرتا ہے؛ گونگے کی لغت، اس (آرٹ) کی ذاتی لغت ہے، جسے وہ اپنے وجود کے حقیقی اظہار کے دباؤ کے دوران میں مرتب کرتا ہے؛ اسی لیے اس کی زبان، رائج زبان کے لیے اجنبی اور گونگی ہوتی ہے۔

بیدل کی جدیدیت کا اگلا، اور غالباً اہم ترین پہلو 'بشر مرکزیت' کا ہے۔ بیدل کے بارے میں نبی ہادی کہ یہ رائے درست معلوم نہیں ہوتی کہ ''بیدل... حکمائے ہند کی طرح شدت کے ساتھ نفی حیات پر قائم ہے۔ اس کے افکار میں ''ہاں کھائیومت فریب ہستی'' والا رجحان مرکزی حیثیت رکھتا ہے[11]۔ حیات کے بعض رائج، مقتدر تصورات کی نفی، حیات کی نفی نہیں ہوسکتی؛ یہاں تک کہ وہم وخیال وطلسم کو مرکزی اہمیت دینے سے بھی حیات کی نفی نہیں ہوتی، اس لیے کہ ان کی مدد سے انسانی ذہن کی قوتِ تخلیق کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے۔ یوں بھی حیات کی نفی ایک دھوکے سے زیادہ نہیں، اس لیے کہ نفی حیات کا فلسفہ بھی ایک زندہ شخص، فعال ذہن کے ساتھ گھڑتا ہے۔ جس طرح بعض لوگ خاموشی کو کلام کی نفی سمجھتے ہیں، مگر یہ غور نہیں کرتے کہ خاموشی کے حق میں مقدمہ، کلام ہی میں پیش کیا جاتا ہے۔ بہ ہر کیف، بیدل کے متعدد اشعار میں یہ خیال پیش کیا گیا ہے کہ آدمی کا نقش ہی حقیقت آفاق میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ بات صراحت سے کہی جانی چاہیے کہ بیدل کی شاعری کی متعدد جہات ہیں، اور ہر جہت کے آگے کئی پہلو ہیں۔ ان کے یہاں بہ یک وقت اسلامی اور ہندوستانی مذہبی وفلسفیانہ روایتیں کارفرما ہیں۔ ان پر سرسری نظر بھی ڈالیں تو کتاب بن جائے، جب کہ ہمیں یہاں بیدل کی شاعری کی محض ایک خصوصیت، یعنی جدیدیت کو واضح کرنا ہے، اس لیے ہم صرف انھی پہلوؤں کو نمایاں کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، جو اس مقدمے کو قائم کرسکیں کہ جدیدیت کو محض مغربی مظہر کہنا، نوآبادیاتی مغرب کا ایک بیانیہ تھا، حالاں کہ فلسفیانہ وشعری سطح پر جدیدیت ہر کلچر میں موجود ہوتی ہے۔ آگے چل کر ہم اس نکتے پر بھی بحث کریں گے کہ جدیدیت بہ طور فلسفہ و جمالیات اور جدیدیت کے سماجیانے میں کیا فرق ہے؛ مغربی اثرات کے بعد ہمارے یہاں 'مغربی جدیدیت' ہماری سماجی بصیرت میں شامل ہوئی۔ خیر! بیدل کا یہ شعر دیکھیے، جس میں وہ کہتے ہیں کہ آدمی کے نقش سے آفاق کی حقیقت کو جانا جاسکتا ہے:

از نقش ما، حقیقت آفاق خواندنی است   چوں موج، کارنامہ ء دریا نوشتہ ام

یعنی میری ذات سے آفاق کی حقیقت سمجھنا ممکن ہے، میں نے موج کی طرح کارنامہ ء دریا لکھا ہے۔ جس طرح دریا اپنی موجوں کی وجہ سے، یعنی ان سے پیدا ہونے والے تحرک وخروش کی وجہ سے دریا ہے، اسی طرح آفاق کی فعلیت کی کہانی آدمی کے ذریعے پڑھی جاسکتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں آفاق کی کہانی، انفس ہی نے لکھی ہے۔ کچھ لوگ اس سے بیدل

کے یہاں خودی کا نظریہ تلاش کرتے ہیں، اور اسے اقبال کے نظریہ خودی کا پیش رو کہتے ہیں۔ بجا کہ اقبال، بیدل کو مرشد کامل کہتے ہیں، مگر یہاں ہم جس نکتے کی نشان دہی کرنا چاہتے ہیں، اس کے اثرات اقبال کے یہاں موجود نہیں، وہ غالب اور جدید نظم گوؤں کے یہاں ضرور موجود ہیں۔ بیدل کے نزدیک، انفس کے آفاق کی کہانی لکھنے سے مراد یہ ہے کہ کائنات کی حقیقت وہی ہے جسے انسانی ذہن سمجھتا ہے؛ انسانی ذہن کی حد ہی کائنات کی حد ہے۔ (واضح رہے کہ انسانی ذہن اور ایک فرد کے ذہن میں بہت فرق ہے)۔ مندرجہ بالا شعر میں 'خواندنی' اور 'نوشتہ' کے الفاظ بھی انسان کی قوتِ تفہیم و تخلیق کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ اسی بنا پر بیدل، حال و موجود کو اہمیت دیتے ہیں، یعنی اس دنیا کو جسے انسانی ذہن گرفت میں لے سکتا ہے۔ یہ اشعار دیکھیے:

طالب ویرانہا غیر جنونت کہ کرد   آنچہ تو خواندی بہشت، خانہ بے آدمی است

[اگر تو ویرانوں میں جانے کی طلب رکھتا ہے تو گویا جنون کا شکار ہے، وگرنہ جسے تو بہشت سمجھتا ہے وہ خانہء بے آدمی ہے]

دلت بعشوہ عقبیٰ خوش است، ازیں غافل   کہ ہر کجا توئی آنجا بغیر دنیا نیست

[دل کی خوشی کی حد تک یہ خیال اچھا ہے کہ عقبیٰ بھی موجود ہے، لیکن یہ حقیقت تیری سمجھ میں نہیں آتی کہ جہاں تو موجود ہے، وہاں دنیا کے سوا کوئی مقام نہیں۔ 'ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن/دل کے خوش رکھنے کو غالب یہ خیال اچھا ہے']

آدم کو چوں کہ بہشت سے نکال دیا گیا تھا، اس لیے وہ بغیر آدمی کے گھر ہے، ایسے گھر میں جانا نری وحشت ہے۔ اس کے مقابلے میں یہ دنیا آدمی کا گھر ہے، اور اس کے سوا کوئی مقام نہیں۔ آدمی کی جنت، اور اس کا دوزخ اسی دنیا میں ہے۔ چوں کہ آدمی کی دنیا، یہی دنیا ہے، اس لیے اس کی تگ و تاز کا میدان بھی یہی ہے، خواہ یہ تگ و تاز دنیا کو سنوارنے کی ہو، یا اپنی نجات کی۔ یہیں بیدل کفر و دین کے ان کبیری بیانیوں پر بھی جرأت مندانہ اظہارِ خیال کرتے ہیں، جو دراصل نجات کے تصورات رکھتے ہیں۔ وہ دونوں کو ایک دوسرے سے بندھا دیکھتے ہیں۔ یہ اشعار دیکھیے:

در حقیقت اتحاد کفر و ایماں ثابت است   اندکے از بدگمانی ہا تخلف کردہ اند

[حقیقت میں کفر اور ایمان کا اتحاد ثابت ہے، البتہ کچھ لوگ بدگمانی کی بنا پر اس حقیقت کی خلاف ورزی کرتے ہیں]

کفر و دین در گرہ پیچ و خم یک دگرا ند   ظلمت و نور چو آئنہ و جوہر بہم است

یہ حقیقت کا جدلیاتی تصور ہے۔ یعنی ہم دین کو کفر کے بغیر نہیں سمجھ سکتے، اور کفر کو دین کے بغیر۔ اسی طرح جو لوگ دین سے عقیدت رکھتے ہیں، وہ کفر سے عداوت رکھتے ہیں۔ جو کافر ہیں، وہ دین کے خلاف ہیں۔ بیدل اس جدلیاتی حقیقت سے آگے دیکھنے کا مشورہ دیتے ہیں:

غبارے نیست از پست و بلند موج دریا را   حقیقت بے نیاز اختلاف کفر و دیں را

[موج دریا کی پستی و بلندی سے غبار نہیں اٹھتا۔ حقیقت، اختلاف کفر و دیں سے بے نیاز ہے]

زندگی تا کے ہلاک کعبہ و دیرت کند   بہ کہ از دوش افگنے ایں جامہ احرام را

[زندگی کب تک تیرے کعبہ و بت خانہ کے ہاتھوں ختم ہوتی رہے، بہتر ہے کہ جامہ، احرام اتار دیا جائے]

کفر و دیں کے خرخشوں سے اوپر اٹھنے کا تصور فارسی اور کلاسیکی اردو شعرا، نیز برصغیر کی دیگر زبانوں کے صوفی شعرا کے یہاں بھی ملتا ہے۔ جیسے بلھے شاہ کا یہ کہنا: 'نہ میں مومن وچ مسیتاں، نہ میں وچ کفر دیاں ریتاں / نہ میں موسیٰ نہ فرعون / بلھا کی جاناں میں کون'۔ یہ مضمون زیادہ تر ان جھگڑوں کے پس منظر میں آیا ہے، جو کفر و دین کے نام پر شروع ہوئے، اور انسانوں کی بربادی کا سامان بنے، لیکن بیدل کے یہاں اسے اس لیے بھی اہمیت ملی ہے کہ وہ بشر مرکزیت پر زور دینا چاہتے ہیں؛ آدمی اور اس کی عقل کامل کو حقیقت کی جستجو کا ذریعہ اور معیار بنانا چاہتے ہیں۔ اگر بیدل یہیں تک محدود ہوتے تو محض فلسفی ہوتے؛ ان کی شاعری ان کے فلسفیانہ خیالات کا منظوم اظہار ہوتی، مگر وہ ایک شاعر ہیں۔ چناں چہ وہ حقیقت کی جستجو کو آرٹ کی جستجو بناتے ہیں۔ یعنی انھیں ایک بات کو غلط یا صحیح ثابت کرنے کے منطقی دلائل سے اس قدر غرض نہیں، جس قدر اس نفسی سطح تک رسائی کی تمنا ہے، جہاں نشاط اور معرفت، یا مسرت اور بصیرت یک جا ہو جاتے ہیں، یعنی حقیقت تک رسائی ایک نشاطیہ تجربہ بن جاتی ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ اس کی زیریں سطح پر بے اطمینانی کی ہلکی سی لہر برابر موجود رہتی ہے، جو اس تجربے کو 'خالص انسانی' سطح تفویض کرتی ہے۔ آرٹ اپنی جستجو میں جس حقیقت تک پہنچتا ہے، وہ تجربی حقیقت نہیں ہوتی؛ وہ اپنی اصل میں ایک نفسی، لسانی تعمیر ہوتی ہے۔ (نشان خاطر رہے کہ بیدل جس عقل کامل کی بات کرتے ہیں، وہ اس عقل مفید (Instrumental Intellect) سے مختلف ہے، جسے یورپی جدیدیت میں اہمیت ملی ہے، اور جس کے مظاہر سرمایہ داریت میں عام ہیں)۔ یہی وجہ ہے کہ بیدل کے یہاں آدمی کی تنہائی اور کبھی نہ ختم ہونے والی جستجو کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ لامتناہی جستجو وہیں ہوتی ہے، جہاں حقیقت کا ایک سرا ہاتھ آتا ہو، اور کئی دوسرے سروں کے دسترس سے دور ہونے کا ترغیب آمیز شائبہ ابھارتا ہو، اور اس کی بنا پر آدمی خود کو Being کے بجائے Doing کی حالت میں مسلسل محسوس کرتا ہو۔ یہ وہی تصور ہے جسے بعد ازاں جدید شاعری میں غیر معمولی اہمیت ملی۔ یہ اشعار دیکھیے:

نقش خیال ما ، بتمامے نمی رسید   اے بے خوداں، ہم ورق ناںوشتہ ایم

[میرا نقش زیست ابھی مکمل نہیں ہوا، گویا میں ایسا ورق ہوں، جس پر کوئی تحریر نہیں]

موج دریا درکنارم از تگ و پو یم مپرس   آنچہ من گم کردہ ام نایافتن گم کردہ ام

[اپنی کوشش اور تگ و دو کے بارے میں کیا عرض کروں، سمندر کی موجوں کی مانند بیقرار ہوں، جو چیز کھوئی ہے، وہ نایافتن ہے، اسی کی تلاش میں بھٹک رہا ہوں]

ہمہ عمر با تو قدح زدیم و نرفت رنج خمار ما   چہ قیامتی کہ نمی رسی ز کنار ما بکنار ما

[ساری عمر تیرے ساتھ شراب پیتے رہے، مگر رنج خمار نہ گیا، کیا قیامت ہے کہ ہمارے پہلو سے ہمارے پہلو تک نہ آسکے]

Scanned with CamScanner

محو یاریم و آرزو باقیست　　　　وصل ما انتظار را ماند

[ہم محبوب کے جلوے میں گم ہیں اور آرزوے دیدار ہے کہ پھر بھی باقی ہے، ہمارا وصل ہمارے انتظار کی مانند ہے]

وصل ہم بیدل علاج تشنہ دیدار نیست　　　　دیدہ ہا چندان کہ محو اوست دیدن آرزوست

[دیدار کے پیاسے کا علاج وصل بھی نہیں، کیسی انوکھی بات ہے کہ آنکھیں نظارے میں گم ہیں، لیکن دیکھنے کی آرزو باقی ہے]

بیدل چہ توان کرد زمحرومی قسمت　　　　ما خشک لبان ساغر دریا کناریم

[ہم ایسے خشک لب ساغر ہیں جو دریا بہ کنار ہیں۔ اس کو محرومیِ قسمت کہتے ہیں کہ جس ساغر میں دریا سمایا ہوا ہے، اس کے ہونٹ خشک ہیں]

از کوشش ٭ نارسا مپرسید　　　　ما را نرساند تا بما ہم

[ہماری کوشش کی نارسائی کی کیفیت نہ پوچھ، اس نے ہم کو ہم تک بھی نہ پہنچایا]

یہ سب اشعار جدید حسیت کو کافی مانوس محسوس ہوتے ہیں۔ ان میں ایک ایسی جستجو کا بیان ہے، جو ختم ہونے کا نام ہی نہیں لیتی۔ ان اشعار میں ایک ایسے اضطراب، ایک ایسی بے چینی، ایک ایسے ہجر، ایک ایسی پیاس کا ذکر ہے، جس کی تقدیر میں تسکین پانا نہیں، مگر جو مایوسی طاری کرنے کے بجائے آرزو کو نئی زندگی دیتی ہے۔ بیسویں صدی کی جدید شاعری میں بھی یہ مضمون ظاہر ہوا ہے، مگر وہاں اس کا سیاق یگانگیت ہے، مگر بیدل کے یہاں اس کا تناظر دوسرا ہے۔ بیدل کی جستجو کو ایک صوفی کی جستجو بھی نہیں کہہ سکتے، اس لیے کہ صوفی کی جستجو میں دل کا ورق خالی نہیں ہوتا، صوفی کو نایافتن کی جستجو نہیں ہوتی؛ بیدل کی جستجو حقیقت میں خالص جستجو ہے، جس کا کوئی ایک، واضح، متعین ہدف نہیں ہوتا۔ یہ جستجو جدید آرٹ کی جستجو ہے، اس مفہوم میں کہ ہم اس جستجو سے جدید آرٹ ہی کے ذریعے واقف ہوئے ہیں۔ بیدل جسے نایافتن کہتے ہیں (بعد ازاں غالب نے شاعر کو عندلیب گلشن ناآفریدہ، اسی مفہوم میں کہا)، اس سے مراد وجود کی نفی نہیں، بلکہ حاصل کی نفی ہے۔ 'نایافت' وہ ہے جو نادرالوجود ہو، یا جسے حاصل نہ کیا جا سکے؛ جسے ہم اپنی پوری سعی اور اخلاص بھری سعی کے باوجود نہیں پا سکتے، اس کا وجود ممکن ہے؛ اسی بات کا یقین نایافت کو پانے کی تحریک دیتا ہے۔ واضح رہے، یہ حاصل کی نفی ضرور ہے، حاصل کرنے کے عمل کی نفی نہیں۔ یہ سمجھنا بھی درست نہیں ہوگا کہ حاصل کرنے کا عمل بجائے خود حاصل بن سکتا ہے؛ اگر ایسا سمجھنے لگیں تو 'حاصل کرنے کا عمل' ایک مقام پر رک جائے۔ اصل یہ ہے کہ یہاں حاصل کا مفہوم مکمل دسترس ہے، اور مکمل دسترس صرف 'شے' پر ہو سکتی ہے۔ جدید آرٹ میں تو 'شے سازی' کے خلاف باقاعدہ مزاحمت موجود ہے۔ بیدل جب یہ کہتے ہیں: 'ما خشک لبان ساغر دریا کناریم' تو حاصل یا مکمل دسترس کے تصور کی نفی کرتے ہیں۔ مکمل دسترس کے تصور کو موت کے مساوی سمجھتا ہے، آرٹ کی جستجو کی موت! نایافت کا تصور آدمی کو فوری، سامنے کی، حسی حقیقت سے آگے کی تخیلی اور لاشعوری دنیا کی طرف متوجہ کرتا ہے؛ یعنی ایک متبادل دنیا کی تخلیق پر مائل کرتا ہے۔ دوسری طرف

Scanned with CamScanner

نایافت کی یافت کی مسلسل کوشش ایک گہری متناقضانہ صورت حال ہے۔ یہ صورت حال جدید انسان کو بے حد مانوس محسوس ہوتی ہے۔ اسی بنا پر مجنوں نے لکھا ہے:

> اس (بیدل) کو تخلیق اور کائناتی وجود کی جدلیت یعنی تضاد اور متناقض الذات اصلیت کا درک تھا اور وہ اندرونی تضاد کو بیان کرنے کے لیے طرح طرح کے پیرائے اختیار کرتا تھا... ہمارے لیے بیدل کی سب سے بڑی دین یہی ہے کہ اس نے ہم کو زندگی کے اندرونی تضاد کو، جو زندگی کی اصل روح ہے، سمجھنے اور اس تضاد کو زبان میں اظہار خیال کرنے کے قابل بنایا[۱۲]۔

تاہم بیسویں صدی کے جدید انسان، اور بیدل کے تصور انسان میں ایک فرق بھی ہے۔ بیسویں صدی کا انسان تناقضات کا احساس کر کے مایوسی والم اور کبھی کبھی مضحکہ خیزی و طنزیہ احساسات سے دوچار ہوتا ہے، مگر بیدل کے یہاں اندرونی تضادات ایک ایسی حقیقت کا درجہ رکھتے ہیں، جنھیں خوش دلی سے قبول کیا جانا چاہیے۔ اس سے بڑا تناقض کیا ہوگا کہ بہ قول بیدل علوی جوہر، ہر سفلی جزو میں موجزن ہے۔

جوہر علویست در ہر جزو سفلی موجزن　　　سنگ ہم با آں زمیں گیری سراپا آتش است

یعنی علوی جوہر، ہر سفلی جز میں کارفرما ہے، مادے کا آخری ذرہ تک تڑپتا ہے، اور توانائی سے لبریز ہے۔ پتھر کی رگوں میں آگ ہے، گو زمین پر پڑا ہے، پر سراپا آتش ہے۔ جدید شاعری نے نظام مراتب کی نفی شدت سے کی ہے، اس کے اولین نقوش بیدل کے یہاں ملتے ہیں۔ جدیدحسیت ہی نے علوی و سفلی، کبیر و صغیر، آفاقیت و مقامیت، مذہب و دنیویت، شعور و لاشعور، عقل و خواب، اشرافیہ و سبلٹرن جیسے ثنوی جوڑوں اور ان سے ترتیب پانے والے نظام مراتب پر تشکیک کا اظہار کیا۔ مابعد جدیدیت نے اسے باقاعدہ تھیوری کی شکل دی۔

بیدل نے اگر زندگی کے اندرونی تضادات کا اظہار کیا تو غالب تک پہنچتے پہنچتے ان تضادات کے سلسلے میں طنز و الم کے احساسات شامل ہو جاتے ہیں۔ ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ بیدل کے لیے نایافتن کوئی مابعد الطبیعیاتی تصور نہیں، بلکہ انسانی حقیقت (جسے آرٹ گرفت میں لینے کی سعی کرتا ہے) کا ناگزیر حصہ ہے۔ غالباً بیدل کی فکر پر بودھی فلسفے کے جس پہلو کا اثر ہوا ہے، وہ سب کچھ براہ راست، خود جاننے، اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے سے عبارت ہے۔

> جکشو، سب ناپائیدار ہے... سب دکھ ہے... سب غیر ذات ہے... سب کو براہ راست جاننے کی ضرورت ہے... سب کو مکمل طور پر سمجھنے کی ضرورت ہے... سب کو ترک کرنے کی ضرورت ہے... سب کو اچھی طرح معلوم کرنے کی ضرورت ہے... سب کو براہ راست علم سے اچھی طرح سمجھنے کی ضرورت ہے[۱۳]۔

Scanned with CamScanner

ُسب کو براہ راست اور اچھی طرح سمجھنا' اپنی نجات کی دنیا خود پیدا کرنا ہے۔ بودھی فلسفے میں اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ آدمی کو اپنی نجات کا سفر اکیلے اور خود پر بھروسا کرتے ہوئے طے کرنا ہے۔ اس کی مدد کے لیے دیوتا نہیں آئیں گے۔ کیرن آرمسٹرانگ (karen Armstrong) نے لکھا ہے:

> گوتم کو یقین تھا کہ اسے جس آزادی کی جستجو ہے، اسے وہ اسی ناقص دنیا کے بیچ حاصل کرسکتا ہے۔ دیوتاؤں سے کسی پیغام کا انتظار کرنے کے بجائے، وہ خود اپنے اندر جواب تلاش کرے گا، اپنے ذہن کی بعید ترین حدیں کھوجے گا، اور اپنے تمام طبعی وسائل بروے کار لائے گا۱۴۔

اصل یہ ہے کہ بودھی فلسفہ، نروان کو انسانی سعی کا ثمر مانتا ہے، اور اسے کسی مابعد الطبیعیاتی دھند میں ملفوف نہیں کرتا۔ یہ فلسفہ حقیقت کو خود سمجھنے، براہ راست سمجھنے، مکمل طور پر سمجھنے، اور ترک کرنے، ترک کرنے کی خواہش سے آزاد ہونے میں یقین رکھتا ہے۔ دیوتاؤں پر انحصار سے آزادی، اور اپنے ذہن کی بعید ترین حدوں کو کھوجنے پر آمادگی، جدید آدمی سے مخصوص ہے۔ لہٰذا گوتم کو پہلا جدید آدمی کہنے میں ہم حق بجانب ہیں۔ تاہم گوتم کی جدیدیت کو ہم مغربی جدیدیت کا نقش اوّل کہنے کی جسارت نہیں کریں گے۔ ہمارا مقصود گوتم اور ان کے بعد بیدل اور پھر غالب کو جدید قرار دے کر مغرب کے جدید شعرا پر سبقت دلانا بھی نہیں۔ ہمارا موقف صرف یہ ہے کہ 'جدیدیت اور مغرب' نہ تو لازم وملزوم ہیں، اور نہ مغربی جدیدیت ہی جدیدیت کا واحد و مستند متن ہے۔ جدیدیت ایک نہیں، کئی جدیدیتیں ہیں؛ دنیا میں مغربی جدیدیت کے متبادل اور جوابی بیانیے موجود ہیں، جنھیں مرتب کرنے کی کوششوں کا ابھی آغاز ہوا ہے۔ مبادا غلط فہمی پیدا ہو، یہ واضح کردینا ضروری ہے کہ مغربی جدیدیت کا متبادل بیانیہ، جدیدیت مخالف بیانیہ نہیں؛ دونوں میں تضاد نہیں، صرف فرق ہے۔ مثلاً سب جدیدیتوں میں ایک بات مشترک ہے: اپنی دنیا خود اپنے انسانی، طبعی وسائل سے پیدا کرنا، اور لمحہ موجود میں پیدا کرنا۔ گوتم سب غیر ذات کو دکھ کا باعث قرار دے کر ترک کرنے پر زور دیتے ہیں، اور اس کے نتیجے میں نروان پانے کی نوید دیتے ہیں، وہ اپنی دنیا خود، اپنے طبعی، بشری وسائل کی مدد سے پیدا کرنے سے عبارت ہے۔

بیدل، گوتم کی طرح، جستجو اسی ناقص دنیا میں کرتے ہیں، اور طبعی انسانی وسائل بروے کار لاتے ہوئے، سوالوں کے جواب تلاش کرتے ہیں، مگر اپنے سوالوں کا دائرہ نروان تک محدود نہیں کرتے۔ البتہ بیدل کے نایافتن اور گوتم کے نروان میں ایک قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں کی یافت کی مسلسل سعی درکار ہے۔ اگر بیدل نروان تک محدود رہتے تو شاعری کو بھی ترک کرتے۔ گوتم نے خواہش کو دکھ کا سبب بتایا اور خواہش کو ترک کرنے پر اس قدر زور دیا کہ ترک کی خواہش کو بھی ترک کرنے کا کہا، یعنی ایک مکمل نفی کی حالت کی تخلیق کی جائے، مگر خواہش اظہار رکھنے والے شاعر کے لیے یہ ممکن نہیں۔ تاہم جہاں تک اپنے اندر کی لازوال جستجو کا تعلق ہے، تو وہ بیدل کے یہاں موجود ہے۔

Scanned with CamScanner

بیدل سبک ہندی کے شاعر تھے، مگر ان کے اثرات اردو شعرا نے قبول کیے۔ واضح مثالیں تو غالب اور اقبال کی ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ کلاسیکی شعرا جیسے اثر، فغاں، مرزا مظہر اور میر درد کے یہاں بھی اثرات مل سکتے ہیں۔ بیدل کے اثرات کے ضمن میں ڈاکٹر جمیل جالبی نے لکھا ہے:

> بیدل کے اثر کی دو صورتیں ہیں۔ ایک "طرز بیدل"، جو نئی تراکیب، خوبصورت بندشوں، لطیف استعاروں اور نادر تشبیہات کا مرکب ہے، اور دوسرے "فکر بیدل" جس میں خیالات کو باطنی اور وارداتِ قلبی نے آئینہ دکھایا ہے۔[۱۵]

جالبی صاحب نے درست لکھا ہے کہ بیدل کے طرز اور فکر دونوں کا اثر ہوا، مگر طرز اور فکر کی وضاحت بہت سرسری کی ہے۔ بیدل کا طرز محض نئی تراکیب اور لطیف استعاروں سے ترتیب نہیں پاتا، اور نہ بیدل کی فکر محض باطنی تجربے سے عبارت ہے۔ بیدل کا اسلوب ایک نئی شعری زبان وضع کرنے کی سعی سے مرتب ہوا ہے، اور اس سعی کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ بیدل 'بشر مرکز جدید فکر' کے حامل ہیں۔ واضح رہے کہ نئی شعری زبان، ایک نئی زبان نہیں ہوتی بلکہ مروجہ، روزمرہ کی زبان کی بدلی ہوئی، اور خاصی حد تک اجنبی شکل ہوتی ہے؛ اس میں زبان کی ابلاغ کی صلاحیت کو ممکنہ حد تک بروئے کار لانے کی سعی کی جاتی ہے، یہاں تک کہ اس کی روزمرہ کی بافت کو جگہ جگہ سے چٹکانے میں بھی حرج نہیں سمجھا جاتا۔ بیدل کا طرز اور فکر ایک دوسرے سے مشروط اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بیدل کا طرز اپنی اصل میں ناقابل تقلید ہے۔ یوں بھی بیدل کی تقلید، بیدل کے مسلک کے خلاف ہے۔ بایں ہمہ جس بشر مرکز فکر کو بیدل نے سبک ہندی میں پیش کیا، وہ ایک دھارا بن کر غالب و اقبال سے ہوتی ہوئی، جدید نظم کے شعرا تک پہنچی ہے۔ اگر ہم میشل فوکو (Michel Foucault) سے مستعار لیتے ہوئے جدیدیت کو ایک رویہ (attitude) کہیں تو یہ رویہ معاصر اردو نظم کے اہم شاعر افضال احمد سید تک پہنچتا ہے، لیکن درمیان میں مغربی جدیدیت بھی پوری قوت سے آئی، جس پر ہم نے اپنی معروضات ایک دوسرے مقالے میں پیش کی ہیں۔

اردو شاعری میں غالب کا بیدل سے تعلق تقریباً وہی ہے، جو گوتم اور آنند کا تھا۔ آنند کو گوتم کے جیتے جی نروان نہیں ملا تھا، کیوں کہ وہ گوتم سے غیر معمولی عقیدت رکھتا تھا، اور یہ عقیدت نروان میں حائل ہو گئی تھی؛ نروان کسی کو دیوتا بنائے بغیر خود اپنی سعی سے ملتا ہے، اور آنند کی عقیدت نے گوتم کو دیوتا کا درجہ دے رکھا تھا۔ غالب نے ابتدا میں آنند ہی کی مانند بیدل کو 'صحرائے سخن' میں خضر مانا۔ غالب نے بار بار بیدل کے طرز، نغمے اور رنگ کا ذکر کیا ہے، جیسے:

طرز بیدل میں ریختہ لکھنا ۔۔۔ اسداللہ خاں قیامت ہے
اسد ہر جا سخن نے طرح باغ تازہ ڈالی ہے ۔۔۔ مجھے رنگ بہار ایجادی بیدل پسند آیا
آہنگ اسد میں نہیں جز نغمہ بیدل ۔۔۔ عالم ہمہ افسانہ ما دارد و ما ہیچ

Scanned with CamScanner

مجھے راہ سخن میں خوف گم راہی نہیں غالب　　　عصائے خضر صحرائے سخن ہے خامہ بیدل کا

یہ اشعار بیدل سے غالب کی عقیدت کے غماز ضرور ہیں، خود غالب کے انداز بیاں کے نہیں۔ بیدل سے غالب نے جو بات سیکھی، وہ اپنی دنیا آپ پیدا کرنے سے عبارت تھی، یعنی کسی دیوتا، کسی خضر کے بغیر سخن کی ناآفریدہ دنیا میں سفر کرنا۔ بیدل کے بعد غالب پہلے شاعر ہیں، جن کے یہاں 'بشر مرکز جدید فکر' ظاہر ہوئی، مگر وہ بیدل کی فکر کا شنی نہیں۔ یہ فکر خود غالب کی ہے، اس پر غالب کی انگلیوں کے وہ نشان ہیں، جو صرف انھی سے مخصوص ہیں۔ یہاں ہم غالب کے چند فارسی اشعار درج کرنا چاہتے ہیں، جن میں غالب کی جدید فکر ظاہر ہوئی ہے۔

خوشا رندی و جوش زندہ رود و مشرب عذبش　　　برلب خشکی چہ میری در سرابستان مذہب ہا

[مے خواری اور موجزن زندہ رود کے طور طریقے کتنے اچھے ہیں۔ تو مذہب کی ان راہوں میں کیوں پیاسا جان دے رہا ہے، جو سرابوں کی طرح ہیں]

جز سخن کفرے و ایمانے کجا است　　　خود سخن از کفر و ایماں می رود

[کفر و ایمان، باتوں کے سوا کہاں موجود ہیں، اور کفر و ایماں سخن ہی سے نکلے ہیں]

کفر و دیں چیست جز آلائش پندار وجود　　　پاک شو پاک کہ ہم کفر تو دین تو شود

[کفر و دین، پندار وجود کی آلائش کے سوا کیا ہیں؟ اس آلائش سے پاک ہو جا تا کہ تیرا کفر بھی ایمان بن جائے]

خوش بود فارغ ز بند کفر و ایماں زیستن　　　حیف کافر مردن و آوخ مسلماں زیستن

[کفر و ایماں کی بندش سے آزاد ہو کر جینا کس قدر لطف انگیز ہے۔ کافر ہو کر مرنے اور مسلماں ہو کر جینے دونوں پر افسوس]

عیش و غم در دل نمی استد، خوشا آزادگی　　　بادہ و خونابہ یکساں است در غربال ما

[کیسی اچھی بات ہے کہ خوشی اور غم دونوں میرے دل میں نہیں ٹھہرتے۔ میری چھلنی میں شراب اور خون یکساں طور پر بہہ جاتے ہیں]

یہ اشعار 'بشر مرکز جدید فکر' کے حامل ہیں۔ غالب کی 'بشر مرکز جدید فکر' اپنے اظہار کے لیے جا بجا مذہب سے جدلیاتی رشتہ قائم کرتی ہے۔ ایک حد تک اس کا پس منظر فارسی شاعری کی وہ روایت ہے جو مذہبی رسمیات اور اس کے علم برداروں کے سلسلے میں شوخی کا مظاہرہ کرتی ہے، مگر بڑی حد تک اس فکر کا پس منظر یہ ہے کہ انسانی ہستی کے معنی کی تخلیق، مرہون ہے بشری، طبعی وسائل کی، اور اسی دنیا کی۔ غالب اس دنیا سے ماورا دنیا کو سراب کہتے ہیں، جس کی طرف اہل مذہب متوجہ رہتے ہیں؛ وہ زمین پر موجود زندہ رود کو آسمانی جنت پر ترجیح دیتے ہیں۔ نیز وہ کفر و دین، دونوں کو سخن کی پیداوار سمجھتے ہیں۔ ہوسکتا ہے، بعض لوگ سخن سے مراد محض بات لیں، مگر حقیقت میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ کفر اور دین، سخن کے اندر، سخن کی وجہ سے، اور سخن کے ذریعے قائم رہتے ہیں۔ دین اپنے سخن کو اس کی بنیادی شکل میں ابد تک قائم رکھنے کی

Scanned with CamScanner

کوشش کرتا ہے۔ اسے غالب کا اہم ترین انکشاف سمجھا جاسکتا ہے۔ دین کی اصل عقیدے میں ہے، اور عقیدہ ایک مخصوص لسانی رجسٹر میں وجود رکھتا ہے؛ دین کے معانی اس لسانی رجسٹر کو ملحوظ رکھے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتے۔ دین کی تشریح جب اس لسانی رجسٹر سے ہٹ کر کی جاتی ہے تو وہ پریشان کن ہوتی ہے۔ غالب کے بعد وٹگنسٹائن نے اس مفہوم کو مزید وضاحت سے پیش کیا۔ غالب کی یہ فکری جسارت معمولی نہیں کہ وہ دین کے ساتھ کفر کو بھی سخن کی پیداوار سمجھتے ہیں۔ گویا کفر کا بھی ایک مخصوص لسانی رجسٹر ہے۔ چوں کہ دونوں زبان کے اندر اور زبان کی وجہ سے وجود رکھتے ہیں، اس لیے دونوں میں جنگیں بھی اصل میں لسانی جنگیں ہوتی ہیں، جنھیں تکبر کی آلائش خوں ریزی میں بدل دیتی ہے۔ غالب کے پیش نظر انسان کی 'آزادی' کا سوال ہے، اس آزادی کا سوال جس کے بغیر انسان اپنی ہستی کے معنی تک پوری طرح اور براہ راست نہیں پہنچ سکتا۔ جدیدیت کا ایک بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا اس دنیا کے معنی کو طے کرنے کا اختیار کسی ایسے مقتدرہ کو ہے، جو اس دنیا کا باقاعدہ حصہ نہیں؟ نچلی، زیریں دنیا کی روح تک رسائی جس بالائی دنیا کو نہ ہو، وہ نچلی دنیا کے معاملات میں دخیل ہونے کا اختیار رکھتی ہے؟ 'میں' کے اسرار کا عرفان 'وہ' کس قدر حاصل کرسکتا ہے؟ یہ سوالات غالب کے یہاں کئی طرح کے شوخ پیرایوں میں ظاہر ہوئے ہیں۔ یہ چند اردو اشعار ملاحظہ کیجیے:

نقصان ہے فوت فرصت ہستی کا غم کوئی — عمر عزیز صرف عبادت ہی کیوں نہ ہو
ہنگامہ زبونی ہمت ہے، انفعال — حاصل نہ کیجیے دہر سے عبرت ہی کیوں نہ ہو
ہوں منحرف نہ کیوں رہ و رسم ثواب سے؟ — ٹیڑھا لگا ہے قط قلم سرنوشت کو
دیتے ہیں جنت حیات دہر کے بدلے — نشہ باندازہ خمار نہیں ہے

سلیم احمد نے غالب کو اردو میں ''جدیدیت کا سب سے پہلا اور سب سے بڑا شاعر'' قرار دیا ہے۔ ان کے مطابق غالب سے پہلے جو کچھ ہے، روایتی معاشرے کی شاعری ہے۔ غالب کی جدیدیت کی وضاحت میں سلیم احمد نے لکھا ہے کہ ''مذہب، عقیدہ، احکام، اخلاق، معیارات سب کے سب اس بت شکن کی سبک دستی کے بہانے ہیں، اور وہ ان چیزوں کو کسی خارجی کسوٹی پر رد نہیں کرتا، بلکہ صرف اپنی ذات کے پیمانے پر... [غالب کا] گلشن ناآفریدہ کیا ہے؟ ایک بے حد جدید دنیا ہے، جس میں حق و باطل کا تعین مافوق الفطرت عقیدوں کی بنا پر نہیں ہوتا..... یہ دنیا ایک حد درجہ آزاد فرد کی دنیا ہے جس کا خالق، حاکم اور قانون وہ آپ ہے، اور یہ فرد انتہا کا انفرادیت پسند ہے''[۱۶۰]۔ انھوں نے غالب کی جدیدیت کی بجا طور پر نشان دہی کی ہے۔ بلاشبہ غالب مذہب، عقیدہ، احکام، اخلاق، معیارات سب کو توڑتا محسوس ہوتا ہے، اور اپنی ذات کو پیمانہ بناتا ہے۔ تاہم دیکھنے والی بات یہ بھی ہے کہ آخر ایک روایتی معاشرے کا پروردہ شخص 'حد درجہ آزاد فرد' کیسے بن گیا؟ روایتی معاشرہ اخلاق و معیارات کا تعین مافوق الفطرت عقیدوں کے تحت کرتا ہے، جب کہ 'جدید، آزاد فرد' روایت اور مافوق الفطری تصورات پر سوالیہ نشان لگاتا ہے۔ سوال قائم کرنے کے لیے ہمہ گیر علم اور اس سے پیدا ہونے والی بے

اطمینانی، نیز جرأت درکار ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ جدیدیت ایک رویے کے طور پر روایت ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ اس معاشرے میں جدیدیت پیدا نہیں ہوسکتی، جس میں روایت موجود نہ ہو۔ جدیدیت اگر انحراف و انقطاع ہے تو اسے ایک ایسا مقام درکار ہے، جس سے اور جہاں سے وہ انحراف کر سکے۔ اصل یہ ہے کہ 'جدید، آزاد فرد' روایتی معاشرے کے اندر موجود کسی رخنے، کسی خلا، کسی تناقض کو دریافت کرتا ہے۔ غالب نے روایتی ہند مسلم معاشرے میں رخنے دیکھے تھے، جس طرح ان سے پہلے بیدل نے دیکھے تھے۔

حوالہ جات:

۱۔ نیاز فتح پوری، ۲۰۰۸ء، بہار ایجادی بیدل، مرتبہ: سید نعیم حامد علی الحامد، بابر علی فاؤنڈیشن، لاہور، ص ۴۵۴

۲۔ آزاد، محمد حسین، ۲۰۱۲ء، مرزا بیدل، مشمولہ: قلزم فیض، مرتبہ: شوکت محمود، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ۲۶

۳۔ عبدالغنی، ۲۰۱۳ء، مرزا عبد القادر بیدل، مشمولہ: قلزم فیض، محولا بالا، ص ۸۴

۴۔ ہادی، نبی، س ن، میرزا بیدل، شعبہ فارسی مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ، ص ۴۹، ۵۰

۵۔ اختر، خواجہ عباد اللہ، ۲۰۰۹ء، بیدل، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ۱۰۲

۶۔ ہادی، ص ۹۵

۷۔ اختر، ص ۶۸

۸۔ ایضاً، ص ۱۵۹، ۱۶۰

۹۔ ہادی، ص ۱۸، ۱۹

۱۰۔ پیٹر اوائی ہوہینڈال (Peter Uwe Hohendahl)، ۱۹۹۷ء، Adorno: The Discourse of Philosophy and Problem of Language، مشمولہ: The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and Postmodern، مرتبہ: میکس پینسکی، اسٹیٹ یونیورسٹی آف نیویارک، البانے، ص ۷۷

۱۱۔ ہادی، ص ۹۶

۱۲۔ گورکھ پوری، مجنوں، ۲۰۱۲ء، پردیسی کے خطوط (بیدل کے سلسلے میں)، مشمولہ: 'قلزم فیض بیدل'، محولا بالا، ص ۱۲۷، ۱۳۸

۱۳۔ بھکشو بودھی، ۲۰۰۰ء، The Book of the Six Sense Bases، جلد چہارم، وزڈم پبلی کیشنز، امریکا، ص ۱۱۴۷

۱۴۔ کیرن آرمسٹرانگ (Karen Armstrong)، ۲۰۰۰ء، Buddha، فینکس، لندن، ص ۶

۱۵۔ جمیل جالبی، ۲۰۱۲ء، میرزا عبد القادر بیدل، مشمولہ: 'قلزم فیض بیدل'، ص ۸۶

۱۶۔ سلیم احمد، ۲۰۰۹ء، مضامین سلیم احمد، مرتبہ: جمال پانی پتی، اکادمی بازیافت، کراچی، ص ۲۹۲، ۲۹۳

Scanned with CamScanner

سفرنامۂ منشی امین چند: اُردو کا اوّلین اور کم یاب سفرنامہ

ارشد محمود ناشاد

۱

اُردو میں سفر کے احوال کو قلم بند کرنے کی روایت لگ بھگ ایک سو ستر سال پُرانی ہے۔ یوسف خان کمبل پوش کا سفر نامہ عجائباتِ فرنگ یا تاریخ یوسفی اس روایت کا نقطۂ آغاز ہے۔ محققین و مؤرخینِ ادب کی اکثریت اسے اُردو کا پہلا سفرنامہ قرار دیتی ہے۔ یوسف خان کمبل پوش، شاہِ اودھ نواب نصیر الدین حیدر کے ملازم تھے؛ انگلستان کی سیاحت کا شوق دامن گیر ہوا تو دو سال کی رخصت لے کر عازمِ سفر ہوئے۔ کمبل پوش کی سیاحتِ انگلستان کا زمانہ ۱۸۳۶ء سے ۱۸۳۸ء تک پھیلا ہوا ہے۔ یہ سفرنامہ پہلی بار ۱۸۴۷ء میں پنڈت دھرم نرائن کے زیرِ اہتمام دہلی کالج کے مطبع العلوم سے شائع ہوا۔ کمبل پوش کا سفرنامہ بلاشبہ اُردو کے سفرناموں میں اپنے اسلوب، انداز اور لوازمے کے اعتبار سے انفرادی شان کا حامل ہے۔ ایک سچے سیاح کے اوصاف اس سفرنامے میں جا بہ جا دکھائی دیتے ہیں۔ کمبل پوش کے سفرنامے کی اشاعت کے ٹھیک سات سال بعد منشی امین چند کا سفرنامہ اشاعت پذیر ہوا۔ یہ سفرنامہ ہندوستان کے مختلف علاقوں کی سیاحت کے احوال پر مشتمل ہے۔ منشی امین چند کی سیاحتِ ہند ۱۸۵۰ء، ۱۸۵۱ء اور ۱۸۵۲ء کے عرصے پر پھیلی ہوئی ہے۔ منشی امین چند کے اس سفرنامے کا حصۂ اول جو سیاحتِ پنجاب، کشمیر، سندھ، دکن، خاندیس، مالوہ اور راجپوتانہ پر مشتمل ہے، پہلی بار ۱۸۵۴ء میں ماسٹر رام چندر، مدرسِ دہلی کالج کے زیرِ اہتمام دہلی سے شائع ہوا۔ ۱۸۵۹ء میں پنڈت سورج بھان کے زیرِ اہتمام مطبع کوہِ نور، لاہور سے اس سفرنامے کی دوسری اشاعت عمل میں آئی۔ اس اشاعت میں سفرنامے کے دونوں حصے شامل تھے۔ منشی امین چند کا یہ سفرنامہ اپنے مندرجات، اسلوب و انداز اور تاریخی و جغرافیائی معلومات کے اعتبار سے خاصے کی چیز ہے۔ انیسویں صدی کے ہندوستان کے ایک بڑے حصے کے تاریخی، سماجی اور علمی منظرنامے کی ایک روشن اور اُجلی تصویر پیش کرتا ہے۔ اس اہمیت کے باوجود یہ سفرنامہ محققین اور بالخصوص سفرنامے کے مؤرخین کی نگاہوں سے اوجھل رہا۔ چند ایک محققین نے اس سفرنامے کا ذکر برسبیلِ تذکرہ کیا ہے یوں اہلِ علم و ادب اس سفرنامے کی حقیقی قدر و منزلت سے واقف نہیں۔ ذیل میں منشی امین چند کے احوال کا مختصر سا خاکہ اور ان کے اس گراں از سفرنامے کا اجمالی تعارف پیش کیا جاتا ہے۔

منشی امین چند کے حالاتِ حیات مکمل طور پر معلوم نہیں۔ اپنے سفرنامے میں بھی انھوں نے اپنے متعلق کچھ خاص

Scanned with CamScanner

معلومات فراہم نہیں کیں۔ سفرنامے کے آغاز میں مختصر دیباچے سے صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ منشی امین چند سیاحت سے قبل پنجاب کے ایک ضلع میں تحصیل داری کے منصب جلیلہ پر فائز تھے۔ شوقِ سیاحت کے باعث وہ اس عہدے کو چھوڑ کر ہندوستان کی سیاحت کو نکل کھڑے ہوئے۔ اپنے سفر کی غرض و غایت بیان کرتے ہوئے وہ رقم طراز ہیں:

> راقم کو خوبیِ قسمت سے بیچ سال ۱۸۵۰ء اور ۱۸۵۱ء اور ۱۸۵۲ء کے ایسا نیک اتفاق سفر کا ہوا کہ اس سیاحت میں بہت سا حصہ ملکِ ہندوستان کا دیکھتا گیا۔ مثلاً تمام شمالی حصہ ہند کا تا بمبئی، جانب غرب اور شرقی حصہ تا بہ کلکتہ وجگن ناتھ اور دریائے سندھ سیر کیا گیا۔ کشمیر کے پہاڑوں سے کراچی تک اور ویسا ہی دریائے گنگا جی مقام رکھی کیش اور ہردوار سے تا بہ کلکتہ اور وہاں سے براہِ خشکی جگن ناتھ تک۔ لیکن یہ سفر خشکی اور تری کا نہ بہ ارادۂ کارِ سرکار تھا نہ برائے کارِ تجارت اور نہ واسطے تیرتھ جاترا کے بلکہ صرف بہ ارادۂ تحصیلِ علم اور حصولِ واقفیت حال اور ملکوں کے۔ کس واسطے کہ مجھ کو سیاحی کا ایسا شوق پیدا ہوا کہ عہدۂ جلیلۂ تحصیل داری کو جو ایک ضلع پنجاب میں تحتِ حکومت صاحبان بورڈ پنجاب تھا، اپنی خوشی و رضامندی سے چھوڑ کر سفر پر کمر باندھی اور جس جس ملک میں جانے کا اتفاق ہوا وہاں کے حالات اور مکاناتِ عجیبہ و غریبہ کو جو قابلِ سیر کے تھے بہ خوبی دل جمعی کے ساتھ دیکھا اور بھی ہر ملک کے باشندوں سے ملاقات حاصل کر کر ان کے راہ و رسم سے واقفیت حاصل کی اور جن مقامات میں گزر محال تھا ان کو بہ حصول چٹھیات سفارش ملاحظہ کیا[1]۔

منشی امین چند کا تعلق پنجاب کے ضلع ہوشیار پور کے مردم خیز علاقے بجواڑہ سے تھا۔ سفرنامے میں ہوشیار پور سے آگے بڑھتے ہوئے جب وہ بجواڑہ پہنچتے ہیں تو اس کا ذکر یوں کرتے ہیں:

> ....اور وہاں سے ڈیڑھ کوس آگے قصبہ بجواڑہ ہے کہ وہ قصبہ خاص مرز بوم اس فدوی کا ہے اور کسی زمانہ میں یہ قصبہ ایک بڑا شہر تھا کیوں کہ اب تک پرانے کھنڈرات کے نشان یہاں پر دور دور تک موجود ہیں اور بعد ویرانی اس شہر کے شہر ہوشیار پور آباد ہوا ہے[2]۔

منشی امین چند کا شمار بلاشبہ اپنے عہد کے بااثر افراد میں ہوتا تھا اور اس زمانے کے انگریز افسروں کے ساتھ ان کے تعلقات دوستانہ اور خوش گوار تھے۔ یہی سبب ہے کہ سفر کی خواہش پوری کر لینے کے بعد انھوں نے دوبارہ سرکاری ملازمت اختیار کر لی۔ ان کے سفر کا اختتام ۶ / دسمبر ۱۸۵۲ء کو علی گڑھ میں ہوا، اگلے روز انھوں نے مسٹر ٹیلر صاحب بہادر کلکٹر و مجسٹریٹ سے مل کر ملازمت حاصل کر لی؛ وہ خود لکھتے ہیں:

> ۵ تاریخ دسمبر مقام آگرہ سے ڈاک گراچی پر سوار ہو کر ۶ تاریخ علیگڈہ پہونچا۔ آگرہ سے

Scanned with CamScanner

علیگڈھ ۱۵ میل انگریزی ہے۔ دوسرے روز وہاں مقام کر کر مسٹر ٹیلر صاحب بہادر کلکٹر مجسٹریٹ سے ملازمت حاصل کی اور صاحب موصوف کی اجازت سے دفتر و جیل خانہ وہاں کا ملاحظہ کیا[۳]۔

۱۸۵۴ء میں جب ان کا سفرنامہ پہلی بار اشاعت پذیر ہوا، اس وقت وہ راول پنڈی میں سررشتہ دار کلکٹری کی حیثیت سے اپنے فرائض انجام دے رہے تھے۔ ہفت روزہ کوہ نور لاہور کی ۲۳ دسمبر ۱۸۵۴ء کی اشاعت میں ان کے سفرنامے کا اشتہار شائع ہوا، اس سے راول پنڈی میں ان کے سررشتہ دار کلکٹری ہونے کی تصدیق ہوتی ہے۔ اشتہار کی عبارت یوں ہے:

اشتہار

منشی امین چند سررشتہ دار کلکٹری راول پنڈی نے کہ جن کے اوصاف حمیدہ اور عادات پسندیدہ اس ملک میں مثل آفتاب روشن ہیں۔ جو ۱۸۵۰ء و ۱۸۵۱ء میں اپنی طبیعت کے شوق سے سیر ملکِ محفوظ و پنجاب و کشمیر و پشاور و سندھ و بمبئی و پونہ و اندور و اوجین و اجمیر و جیپور و بھرت پور و آگرہ و دہلی و متھرا و بندر بن و کورچھیتر و روڑکی و ہردوار و ڈیرہ دون وغیرہ کی فرمائی ہے...... تھوڑا عرصہ ہوا کہ ایک کتاب تعلیم پنواریاں تصنیف فرمائی اور وہ کتاب پسند حکام وقت ہو کر چھاپی گئی...... اور جناب فنانشل کمشنر صاحب بہادر ملک پنجاب نے بھی اوس کی پسند کے باب میں پروانہ خوشنودی بھیجا۔ الہٰذا منشی موصوف نے حسب ایمائے جناب ماسٹر [مسٹر] رابرٹ کسٹ صاحب بہادر سابق ڈپٹی کمشنر جالندھر و حال مجسٹریٹ و کلکٹر ضلع باندہ، انھوں نے اپنی سیر کو ہر مقام اور موضع اور موقع پر قلم [بند] فرمایا اور جو کچھ دریافت ہوا، بہت صاف اور ٹھیک لکھا۔ یہ تمام تحریر اون کی مطول ہو گئی کہ دو جلدوں میں سمائی۔ اب جلد اول اوس کی حسب ایمائے آقا نعمت اون کے، دہلی میں چھپ کر تیار ہو گئی ...... جس صاحب کو مطلوب ہو تین روپیہ نقد پاس ماسٹر رام چندر صاحب مدرس کالج، دہلی کے بھیج کر منگا لے...... اور اگر کسی صاحب کو دہلی سے منگانے اور روپیہ بھیجنے میں کچھ دقت معلوم ہوتی ہو تو زر مذکور پاس منشی صاحب موصوف کے راولپنڈی میں بھیج دے۔ کتاب دہلی سے پہونچیگی[۴]۔

ہفت روزہ کوہ نور لاہور کے ۲۲ نومبر ۱۸۵۹ء کے شمارے میں شائع ہونے والے اشتہار سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ راول پنڈی میں اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر کے منصب پر بھی فائز رہے۔ اشتہار ملاحظہ ہو:

Scanned with CamScanner

سفرنامۂ منشی امین چند 2 حصہ قیمت تین روپیہ

یہ صاحب اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر راولپنڈی تھے، پہلی جلد آگرے میں چھپی اور لکھا ہے کہ
''دوسری جلد کوہ نور میں چھپی۔ پہلے حصے میں پنجاب، کشمیر، سندھ اور دوسرے برنے از
دکن و خاندیس و مالوہ اور راجپوتانہ کا ذکر ہے، دوسری میں اضلاع ممالک مغربی و شمالی،
اودھ مع عجائبات و نوادر ممالکِ مذکورہ و اضلاع بنگال و نواح کلکتہ و جگناتھ پوری وغیرہ[۵]۔

منشی صاحب کی ملازمت، ترقی، تبادلے، تعیناتی اور سبک دوشی کے بارے میں کچھ معلوم نہیں تاہم مندرجہ بالا اشتہار سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ راول پنڈی میں اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر کی حیثیت سے فرائض انجام دیتے رہے اور ۱۸۵۹ء سے قبل وہ یہیں سے ملازمت سے الگ یا سبک دوش ہوئے، اگر راول پنڈی سے کسی اور مقام پر ان کا تبادلہ ہوا ہوتا یا ۱۸۵۹ء میں وہ اس منصب پر فائز ہوتے تو اشتہار میں اس کا ذکر ضرور ہوتا۔ اس ملازمت سے سبک دوشی یا علیحدگی کے بعد ان کی مصروفیات اور قیام کا حال معلوم نہیں۔ سر روپر لیتھ برج (Sir Ropper Lethbridge) کی کتاب The Golden Book of India میں ان کا مختصر ذکر ملتا ہے۔ یہ کتاب انگریزی عہد کے خطاب یافتگان کا اجمالی تذکرہ ہے۔ اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ منشی امین چند کا تعلق بجواڑہ ضلع ہوشیار پور کے ایک کھتری خاندان سے تھا، ان کے ایک بیٹے کا نام رام چند تھا اور حکومتِ انگلشیہ کی طرف سے ۱۸۷۷ء میں انھیں ''سردار بہادر'' کا خطاب عطا ہوا:

"Amin Chand (Of Bijwara)

Sardar Bahadur, the title was conferred on January 1, 1877.
The Sardar Bahadur is of a Khatri family; his son is Ram chand. Residence: Bijwara, Hoshiarpur, Punjab.[۶]

سفرنامے کے علاوہ منشی امین چند کی بعض دوسری تصنیفات بھی منظرِ عام پر آئیں۔ ذیل میں ان کا مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے:

۱۔ ہدایت نامۂ تعلیم پٹواریاں: ۱۱۲ صفحات پر مشتمل یہ کتاب پہلی بار ۱۸۵۴ء میں مطبع کوہ نور، لاہور کے زیر اہتمام شائع ہوئی۔ بہ قول گارسین دتاسی یہ کتاب فارسی، ناگری اور گورمکھی رسم الخط میں کئی بار لاہور سے شائع ہوئی[۷]۔

۲۔ تاریخ سیال کوٹ: منشی امین چند کی اس کتاب کی اشاعت کا علم نہیں ہو سکا، البتہ اس کا انگریزی ترجمہ Charles A. Rose نے کیا جو ۱۸۷۴ء میں A History of Sialkot District کے عنوان سے سنٹرل جیل پریس کے زیر اہتمام شائع ہوا۔

۳۔ Report on the revised land revenue settlement of Hissar Division of the Punjab: اس

Scanned with CamScanner

کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۸۷۵ء میں وکٹوریہ پریس، لاہور سے شائع ہوا۔ معلوم نہیں کہ یہ رپورٹ منشی امین چند نے انگریزی میں تیار کی یا کسی اور نے اس کا ترجمہ کیا۔ گارسیں دتاسی نے منشی صاحب کی ایک کتاب تاریخ حصار کا ذکر کیا ہے[۸]۔ ممکن ہے متذکرہ بالا رپورٹ کا اردو متن تاریخ حصار کے نام سے شائع ہوا ہو۔ ان کتابوں کے علاوہ انھوں نے کیا کچھ سرمایہ تصنیف کیا؟ کتنی عمر گزاری؟ کب راہی ملک عدم ہوئے؟ کچھ معلوم نہیں۔

۲

منشی امین چند کا سفرنامہ اولین سفرناموں میں نہایت اہمیت کا حامل ہے بلکہ ہندوستان کے اردو سفرناموں میں اسے اولیت حاصل ہے۔ منشی امین چند کا یہ سفر یکم ستمبر ۱۸۵۰ء کو انبالہ سے شروع ہوا اور ۶ دسمبر ۱۸۵۲ء کو علی گڑھ میں اختتام پذیر ہوا۔ منشی امین چند مسٹر ٹیلر مجسٹریٹ وکلکٹر کے ذریعے دوبارہ ملازمت حاصل کر کے وہ شاہ جہان آباد پہنچے جہاں انھیں اپنے والد کے انتقال کی خبر ملی اور وہ ۱۵ دسمبر کو ڈاک پالکی کے ذریعے اپنے گھر بجواڑہ پہنچے۔ منشی امین چند کے انگریزی افسروں کے ساتھ نہایت گہرے تعلقات تھے۔ اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ منشی امین چند کی سیاحت کے اخراجات مسٹر رابرٹ کسٹ کلکٹر و مجسٹریٹ ضلع باندہ نے ادا کیے۔ سفرنامے کی دوسری اشاعت کے preface میں خود رابرٹ کسٹ نے اس کا ذکر کیا ہے؛ وہ لکھتے ہیں:

> The tour was actually made by the author in the year
> 1850,'51,'52, and at my charges[9].

یہی نہیں بلکہ سفرنامے کے احوال کو قلم بند کرنے کی تحریک اور اس کی اشاعت کا اہتمام بھی رابرٹ کسٹ نے کیا۔ گارسیں دتاسی کا یہ کہنا درست نہیں کہ منشی امین چند نے رابرٹ کسٹ کی سیاحت کے احوال کو اردو میں قلم بند کیا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ دتاسی نے سفرنامے کو توجہ سے نہیں پڑھا ورنہ وہ اس قدر غیر ذمہ دارانہ بیان کیوں کر دیتے؟ گارسیں دتاسی لکھتے ہیں:

> وہ [منشی امین چند] پنجاب میں پیدا ہوئے اور اس صوبے میں کلیکٹر ٹیکس کے عہدے پر مامور ہوئے۔ انھوں نے R.Cust کی سیاحت کا حال [۱۸۵۰-۵۲] میں اردو میں لکھا ہے۔ اس کتاب کے پہلے حصے کا نام سفرنامہ ہے اور انگریزی میں اس کا نام Travels in the Punjab ہے۔ یہ حصہ ۱۸۵۰ء میں لاہور سے شائع ہوا اور یہ ۴۳۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس پہلے حصے میں پنجاب، کشمیر، سندھ، دکن، خاندیش [کذا] مالوہ اور راجپوتانہ کے اس سفر کا حال ہے جو R.Cust نے ۱۸۵۰ء میں کیا تھا۔ اس کتاب کے دوسرے حصے میں بنگال اور شمال مغربی صوبہ کے سفر کے حالات ہیں۔ یہ حصہ پہلے حصے کے ساتھ Tour in the Punjab, Bombay and Central India کے نام کے

ساتھ لاہور سے سنہ ۱۸۵۹ء میں ۴۳۴ صفحات پر چھپا ہے"[۱۰]۔

دتاسی کے اس بیان میں کتاب کے طبع اول کا سال بھی درست نہیں اور کتاب کے انگریزی نام بھی انھوں نے غلط لکھے ہیں۔ منشی امین چند کا سفرنامہ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں پنجاب، کشمیر، سندھ و برنے از ملک دکن و خاندیس و مالوہ و راجپوتانہ کی سیاحت کے احوال درج ہیں۔ اس کو صرف Travels in the Punjab قرار دینا درست نہیں۔ اسی طرح دوسرے حصے میں بعض اضلاع مغربی، اودھ، اضلاع بنگال، نواح کلکتہ و جگن ناتھ کے احوال سیاحت شامل ہیں۔ رابرٹ کسٹ کلکٹر و مجسٹریٹ ضلع باندہ جنھوں نے اس سیاحت کے لیے اخراجات فراہم کیے اور منشی امین چند کو احوال سیاحت قلم بند کرنے کی تحریک بھی دی؛ سفرنامہ کی پہلی اشاعت میں ان کا مختصر انگریزی دیباچہ شامل ہے۔ اس مختصر سے دیباچے میں اس سفرنامے کی ضرورت، اہمیت اور اس کے بعض خصائص پر اجمالاً روشنی پڑتی ہے۔ رابرٹ کسٹ کا دیباچہ ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

English Preface

It has often occurred to me,that our schools teach Geography and History on wrong principles. Little boys count on their fingers the name of the principal towns in Lancashire, and enumerate the Roman Emperors, who are entirely ignorant of the cheif towns of the Punjab or the Bombay Presidency; they know all about Marathon and Marston Moor, and nothing about Plassy and Paniput; this is clearly wrong; they should be taught the Geography and History of their own country: they should form their ideas of cities from Delhi and Benares, of mountains from the Himalaya and Vindya, and of rivers from the Gange and Jumna.

And what country can boast of cities so ancient and so royal: such conquering rivers, such magnificiant mountain chains? With a view of assisting the attainment of this knowledge, the following work is published: it has no pretension to elegance of style: it is the journal of a native of the Punjab, who early in Bandah, 1854."

منشی امین چند نے اپنے دیباچے میں اس سفرنامے کی اشاعت کا جواز پیش کرتے ہوئے کم و بیش انھی خیالات کا اظہار

Scanned with CamScanner

کیا ہے، جن کا اظہار رابرٹ کسٹ کے انگریزی دیباچے میں ملتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سیاحت کے احوال قلم بند کرتے وقت منشی صاحب کو رابرٹ کسٹ کی رہنمائی اور سرپرستی حاصل رہی ہے۔ منشی امین چند اپنے دیباچے میں رقم طراز ہیں:

> واضح ہووے کہ سرکاری مدرسوں میں نسبت شہروں اور عجائبات حال ملک فرنگستان کے بہت سا کچھ سکھایا جاتا ہے، اب اس کتاب کے بنانے سے میری یہ غرض ہے کہ اس میں مختصر بیان شہروں اور پرستش گاہوں اور راہ و رسم اقوام مختلفہ اور عجائبات ملک ہندوستان لکھا جاوے تا کہ ناظرین کو اپنے وطن کے حالات سن کر ایک شوق بلکہ فخر پیدا ہو کیوں کہ کس ملک میں ایسے بڑے دریا ہیں جیسا سندھ اور گنگا اور کہاں ایسا پہاڑ ہے جیسا کوہ ہمالہ اور کس ملک میں ایسی وسعت اور آبادی ہے جیسی ہندوستان میں۔ غالب ہے کہ اکثر لوگوں کو اتفاق دیکھنے اس ملک کا نہیں ہوگا لیکن ہر ایک شخص کو اپنے ملک کے حالات سے ضرور واقف ہونا چاہیے، اس لیے بہ نظر فائدہ عامہ یہ کتاب طبع کرائی جاتی ہے[۱۲]۔

سفرنامے کی دوسری اشاعت مطبع کوہ نور، لاہور سے ۱۸۵۹ء میں پنڈت سورج بھان کے اہتمام سے منظرِ عام پر آئی۔ اس اشاعت میں سیاحت کے دونوں حصے شامل کیے گئے ہیں۔ حصہ اول ۱ تا ۳۷۰ جب کہ حصہ دوم ۳۷۱ تا ۴۳۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ سفر کی روداد ص ۴۰۶ پر ختم ہوجاتی ہے اس کے بعد علم کی ترویج و ترقی میں انگریز سرکار کی کوششوں، مشنری اداروں کے نظم و نسق، بندوبستِ اراضی، مختلف مذاہب کے حالات اور ان کی عبادت گاہوں کا اجمالی تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس اشاعت کے لیے بھی رابرٹ کسٹ نے مختصر سا انگریزی دیباچہ لکھا، جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ پہلا ایڈیشن شمال مغربی صوبے کے محکمہ تعلیم نے خرید لیا تھا اور ورنیکلر پبلی کیشنز کمیٹی، آگرہ نے اس کتاب کا ہمدردانہ نوٹس لیا ہے۔ رابرٹ کسٹ کا دیباچہ ثانی ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

> In 1854 I published at Delhi the first volume of these travels: the edition was purchased by the Educational Department of N.W.P. I now send forth a second edition,accompanied by the second volume, which completes the work.
>
> It was favourably noticed by the committee on Vernacular Publications at Agra: it has the merit of being entirely origional; the tour was actually made by the author in the years 1850,'51,'52, and at my charges. The style of composition is that of a well-educated man, who makes no pretence to be a

Scanned with CamScanner

scholar according to the narrow views of the Hindoo, or Mahomedan, schools, but who is one of the most intelligent and apt of the Punjab native officials.

The copyright of this work is granted to the proprietor of the Koh-i-Noor, Lahore, for the full term.

R.N.C.

Umritsur, September, 1859[۱۳].

۳

منشی امین چند کا سفرنامہ نہایت اہمیت اور قدر و قیمت کا حامل سفرنامہ ہے۔ اس سفرنامے کے آئینے میں انیسویں صدی کے ہندوستان کی ایک واضح اور اُجلی تصویر دکھائی دیتی ہے۔ مصنف نے جس شوقِ سیاحت کی خاطر تحصیل داری جیسے منصب جلیلہ کو چھوڑا تھا؛ اُس شوق کی ہمہ رنگی پورے سفرنامے میں صاف نظر آتی ہے۔ یہ سفرنامہ بلاشبہ ایک سچے سیاح کی خوبیوں اور اوصاف کا حامل ہے۔ منشی صاحب نے ہندوستان کے بڑے بڑے شہروں اور علاقوں کے مکاناتِ عجیبہ کا نہایت دقتِ نظر اور ژرف نگاہی سے مشاہدہ کیا ہے۔ وہ کہیں سے بھی بے نیازانہ یا سرسری نہیں گزرے۔ جن مقامات کو دیکھنے کی اجازت نہ تھی؛ اپنے اثر و رسوخ اور انگریز حکام سے تعلق داری کے باعث اُنھیں وہ جگہیں بھی دیکھنے کی اجازت مل گئی۔ اُن کا مشاہدہ بہت تیز اور گہرا ہے۔ وہ چیزوں، مکاناتِ عجیبہ، افراد، اقوام، علاقوں اور منظروں کو نہایت توجہ کے ساتھ دیکھتے ہیں اور اس کی تصویر اس طرح جزئیات کے ساتھ پیش کرتے ہیں کہ قاری کو ایسا لگتا ہے جیسے وہ خود اپنی آنکھوں سے وہ منظر دیکھ رہا ہے۔ اس سفرنامے کے ذریعے ہمیں انیسویں صدی کے ہندوستان کے مختلف علاقوں کے رسوم و رواجات، تہذیبی اور ثقافتی زندگی کی خوش رنگ تصویروں، مختلف اقوام کے طور طریقوں، عادات و خصائل، میلوں ٹھیلوں، عبادت گاہوں، عمارتوں، باغوں، چشموں، ویرانوں اور جنگلوں سے آگاہی ہوتی ہے۔ منشی امین چند کا سفرنامہ اُن کی کشادہ نظری اور بے تعصبی کا آئینہ دار ہے؛ انھوں نے ہندوؤں، مسلمانوں، سکھوں اور دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں، ان کے رسوم و رواجات، معتقدات، ان کے تہواروں کا ذکر نہایت احترام سے کیا ہے۔ باغات، سرسبز و شاداب مناظر اور خوش وضع شہروں کا ذکر انھوں نے جس خوش مذاقی سے کیا ہے وہ ان کی جمالیاتی قدروں کا اظہاریہ ہے۔ وہ چند سطروں میں شہر کا نقشہ اس طرح سے کھینچ دیتے ہیں کہ قاری محظوظ ہوئے بغیر نہیں رہتا؛ ڈاکٹر ممتاز گوہر کے بہ قول:

> یہ اُردو میں لکھے جانے والے سفرناموں میں اپنے اسلوبِ تحریر اور مواد کے اعتبار سے خاص اہمیت کا حامل ہے۔ امین چند کا مشاہدہ زندگی کے مختلف شعبوں کا احاطہ کرتا ہے۔ اس کا بیان محض جغرافیائی یا تاریخی کوائف پیش نہیں کرتا بلکہ مختلف شہروں کی جیتی جاگتی زندگی کی تصویریں بناتا ہے[۱۴]۔

Scanned with CamScanner

ممتاز محقق اور غالب شناس مالک رام اس سفرنامے کے متعلق لکھتے ہیں:

کتاب بہت دل چسپ اور قابل مطالعہ ہے اور سلیس زبان میں، اس زمانے میں ان مقامات کی سماجی اور ادبی زندگی کا مرقع پیش کرتی ہے[۱۵]۔

اس سفرنامے کو دل چسپ اور پُر تاثیر بنانے میں بڑا حصہ انداز بیان اور اسلوب نگارش کا ہے۔ منشی امین چند کی زبان سادہ اور عام فہم مگر رواں دواں اور دل کش ہے۔ ہر طرح کے منظر اور ہر نوع کی کیفیت کو انھوں نے عمدگی سے قالب الفاظ میں ڈھالا ہے۔ عربی و فارسی لفظیات سے آشنائی اور ہندوستان کی مقامی زبانوں سے واقفیت نے اُن کی زبان کو تازگی عطا کی ہے۔ وہ بندوبست اور ارضیات یا مالیات جیسے غیر دل چسپ موضوعات کو بھی زبان کی دل کشی اور چاشنی کے باعث خوش گوار بنا دیتے ہیں۔ وہ خوشی، استعجاب، حیرت، دُکھ، پسندیدگی اور ناپسندیدگی کی کیفیات کو پوری طرح بیان کرنے پر قادر ہیں۔ دیباچے میں اگرچہ وہ اپنے آپ کو "طفلِ مکتب" کہتے اور اپنے پنجابی ہونے کے باعث اُردو سے کم آشنائی کا اعتراف کرتے ہیں مگر یہ محض اُن کا انکسار ہے:

صاحبانِ علم و ادراک کی خدمت میں بہت شرمگینی سے یہ تحفہ پیشِ نظر کیا جاتا ہے اور التماس یہ ہے کہ مؤلف اس لائق نہیں ہے جو اپنے آپ کو زمرۂ مصنفوں میں شمار کرے بلکہ اس کام میں گویا ایک مبتدی اور طفلِ مکتب ہے۔ علاوہ اس کے ایک دیسی مکتب میں تعلیم یاب ہو کر علم کے باب میں کچھ فخر یا فضیلت کا دعویٰ نہیں کرتا بلکہ سالکانِ مسلکِ معانی اور بادیہ پیمایانِ نکتہ دانی سے امید ہے کہ اگر اس کتاب کے کسی مقام پر اُردو زبان کی نادرستگی [کذا] اور غلطی پاویں تو اس نظر سے معاف فرماویں کہ یہ مورنحیف رہنے والا ملکِ پنجاب کا ہے اور زبان اصل بول چال وہاں کی نہیں ہے اور ہر چند یہ طبع زاد زیورِ فصاحت اور بلاغت سے معرا ہے لیکن اربابِ دانش اور بینش کی قدر شناسی سے امید ہے کہ جیسا بُرا بھلا ہے اُن کی نظروں میں خوش اور مقبول ہوگا[۱۶]۔

منشی امین چند اگرچہ باقاعدہ ادیب نہیں تاہم اُن کا طرزِ نگارش ادبی ذائقے سے عاری نہیں۔ اُنھوں نے اپنے احوالِ سفر کو دل چسپ بنانے کے لیے زبان کے مختلف آرائشی عناصر جیسے محاورہ، تشبیہ، استعارہ، کنایہ اور دیگر صنائع کا استعمال کیا ہے۔ جا بہ جا اشعار، اقوال اور ضرب الامثال کا استعمال اُن کے ادبی مذاق کا گواہ ہے۔ منشی امین چند کی زبان اُن کے زمانے کی مروجہ زبان کے برعکس عربی اور فارسی کے بوجھ سے آزاد اور تکلفات سے عاری ہے۔ ان کی زبان کے اس وصف کا ذکر کرتے ہوئے رضا علی عابدی رقم طراز ہیں:

اس کا اسلوب ہماری آج کی اُردو کے قریب ہے۔ اُس نے جو سادہ زبان لکھی ہے، اس پر

عربی یا فارسی کا غلبہ نہیں ہے[17]۔

منشی امین چند بلاشبہ اپنے عہد کے ایک باخبر اور تعلیم یافتہ فرد تھے۔ ان کا سفرنامہ ان کے علم و فضل کا عکاس ہے۔ وہ تاریخ، جغرافیہ، ادب اور فنونِ لطیفہ کا ستھرا مذاق رکھتے تھے۔ سفرنامے کا متن اُن کے گہرے مشاہدے کا ہی ترجمان نہیں بلکہ اُن کے مطالعے اور تاریخ شناسی کا بھی غماز ہے۔ انھوں نے بہ قول ڈاکٹر ممتاز گوہر "مواد کی فراہمی میں مشاہدے، مطالعے اور شنید تینوں سے کام لیا ہے"[18]۔ وہ مختلف عمارتوں، مقامات اور رسوم و رواجات کے بارے میں وہاں کے لوگوں سے مکالمہ کرتے دکھائی دیتے ہیں اور مختلف علاقوں سے جڑی بعض کہانیوں اور روایتوں کو بھی نقل کرتے جاتے ہیں۔ ان کے اس روّیے سے سفرنامے کی دل چسپی میں اضافہ ہوا ہے۔ کٹاس کے ذکر میں ان کا یہ اقتباس دیکھیے:

> یہ استھان پہاڑوں کے بیچ میں بہ طور تالاب کے واقع ہے اور اُس کے بیچ سے ایک چشمہ اُبلتا ہے۔ پانی اس چشمے کا نہایت عمیق بتلاتے ہیں بلکہ برہموں کا بیان ہے کہ اس جگہ پر طبقۂ زمین کا شق ہو رہا ہے۔ اس واسطے تہ آب ہاتھ نہیں آتی اور یہ تیرتھ پرتھوی کا داہنا نیتر ہے۔ گرداگرد اس چشمہ کے بہت سے مندر بیراگی اور سنیاسی اور اوداسی فقیروں کے بنے ہوئے ہیں۔ راجارام ہمارا تیرتھ پروہت بیان کرتا تھا کہ کل ۱۱۰ مندر یہاں پر ہیں۔ ماہ بیساکھ سنکرانت کو یہاں پر ایک بڑا میلہ ہوتا ہے۔ واقع میں یہ مکان قابلِ سیر ہے خصوصاً ایسے ملک میں ایسے موقعے کا ہونا نہایت مغتنمات سے ہے؛ کیا معنی کہ اس ملک کی زمین بالکل بارانی ہے بلکہ اکثر دیہات میں پانی پینے کے واسطے بھی کوئی نہیں ہے، پس ایسے ملک میں چشمہ کا جاری ہونا خالی از کرامات نہیں ہے[19]۔

منشی امین چند کسی عمارت یا مکانِ عجیبہ کا مشاہدہ اس طرح کرتے ہیں کہ اس کا کوئی زاویہ ان کی نگاہوں سے اوجھل نہیں رہتا۔ سیاحت کے احوال کو قلم بند کرتے وقت بھی انھوں نے تمام جزئیات اور تفصیلات کو صفحۂ قرطاس پر اُتارنے کا جتن کیا ہے۔ عمارت کا حدود اربعہ، اس کی ساخت، ظاہری اور باطنی زیب و زینت، اس کے نقش و نگار، رقبہ اور اس کی اہمیت جیسے کئی پہلو تحریر میں جلوہ گر ہو گئے ہیں جو قاری کو متاثر کیے بغیر نہیں رہتے۔ اٹک کے قلعے کا مشاہدہ انھوں نے کس طرح کیا، دیکھیے:

> یہ قلعہ عین دریا کے کنارے پر واقع ہے چوں کہ ایک طرف اُس کے ایک پہاڑ ہے اس واسطے دُور سے نظر نہیں آتا۔ سڑک قدیمی اور جدید ہر دو زیرِ زمین دامن پہاڑ جانب شمال لب دریا گھومتی ہوئی لاہور سے پشاور کو جاتی ہے۔ یہ قلعہ سنگ ریزہ کا چونہ گچ بہت بڑے عرض و طول میں ہے۔ آبادی شہر اس کے اندر واقع ہے اور عمارت اس کی مضبوط ہے۔ ایک

Scanned with CamScanner

دروازہ اُس کا معروف بہ موری دروازہ اور ایک دروازہ جانب شمال معروف بہ لاہوری دروازہ ہے۔ اس کے اندرونی دروازے پر تختۂ سنگِ مرمر میں یہ فرد لکھی ہوئی ہے، بیت:

سر شاہانِ عالم شاہِ اکبر
تعالیٰ شانہٗ اللہ واکبر

اور ایک دروازہ جانب گوشۂ جنوب و غرب ملاحی ٹولہ کی طرف معروف بہ کابلی دروازہ ہے۔ اس دروازہ سے جانب راست کی دیوار میں ایک بُرج بہ نام آب دزد ہے۔ اُس کے اندر دریا کا پانی آتا ہے۔ اسی بُرج کے مکان میں پشاوراسنگھ پسر مہاراجہ رنجیت سنگھ سردار فتح خان ٹوانہ کے ہاتھ سے بے گناہ مارا گیا تھا۔ برسات میں جب پُل ٹوٹ جاتا ہے تو کشتی اس دروازہ کی طرف گھاٹ ملاحی ٹولہ لگائی جاتی ہے۔ بہ عہدِ سکھاں کشتیوں کا پُل نہیں باندھا جاتا تھا اب سرکار انگریزی کی عمل داری میں باندھا جاتا ہے۔ پار دریا کے پہاڑ خٹک کا ملا ہوا ہے اُس پر پانچ بُرج عرف راجہ ہوڑی کے بہ مقابل قلعہ بنے ہوئے ہیں۔ وقتِ مقابلہ انھی بروج سے جب توپ سر ہو تو قلعے کے اندر ضرر پہنچتا ہے اور ان پہاڑوں کے جانب غرب کو آفریدیوں کا ملک ہے۔ قلعے سے باہر جانب جنوب ملاحی ٹولہ کی آبادی ہے اُس میں ایک گروہ مسلمان قوم پراچہ اور ملاحوں کا رہتا ہے اور اُس قلعہ کے بیچ میں کوئی مکان بادشاہی مثل دیوانِ عام یا دیوانِ خاص وغیرہ کے نہیں ہے۔ صرف جنگی قلعہ مستحکم ہے۔ ابتدا میں یہ شہر بہت آباد معلوم ہوتا ہے؛ اس واسطے کہ اس کے کھنڈرات قلعہ سے باہر بہت دُور تک ہیں۔ جب سلطنتِ دہلی میں خلل واقع ہوا اور ملک میں شورش برپا ہوئی تب یہ شہر اندرونِ قلعہ آباد ہوا اور احاطہ اس قلعہ کا تخمیناً بہ احاطہ ڈیڑھ میل کے ہوگا۔[۲۰]

منشی امین چند نے ہندوستان کے چند بڑے شہروں کا ذکر نہایت وضاحت اور تفصیل سے کیا ہے۔ خاص طور پر کلکتہ، لکھنؤ، لاہور، بمبئی، سری نگر، راول پنڈی وغیرہ۔ دہلی میں ان کا قیام اگرچہ کچھ دن رہا مگر جس خوب صورتی کے ساتھ انھوں نے دہلی کی تہذیبی اور سماجی زندگی کی متحرک اور ہمہ رنگ تصویریں پیش کی ہیں، اس سے اُن کے مشاہدے کی باریکی اور علم وفضل کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ دہلی کے بازاروں کی چہل پہل اور رونق کا بیان اتنا عمدہ اور واضح ہے کہ قاری خود کو جامع مسجد کے آس پاس گھومتا محسوس کرتا ہے۔ سیّاح نے لوگوں کی آمد و رفت، ان کے انداز و اطوار، خوش پوشاکی، ان کی زبان اور گفتگو، تکلف اور بناوٹ کے تمام منظر نہایت جامعیت کے ساتھ پیش کردیے ہیں۔ دہلی کے جن اربابِ علم و کمال کا

Scanned with CamScanner

انھوں نے مختصر تذکرہ کیا ہے، ان کا تعلق مختلف فنون وعلوم سے ہے۔ کیا معلوم کہ انھوں نے دہلی کے ان باکمالوں سے ملاقات بھی کی ہو۔ دہلی کی زبان انھیں بہت پسند آئی۔ اُردو زبان کی خوبی اور خوب صورتی کو جس انداز سے انھوں نے خراجِ عقیدت پیش کیا ہے، اس سے ان کی بے تعصبی اور بالغ نظری کا اندازہ ہوتا ہے۔ انھوں نے ہندوستان کے ایک بڑے حصے کی سیاحت کی اور کئی علاقوں کی زبان اور بولی سے ان کے کان آشنا ہوئے مگر اُردو کے علاوہ انھیں کسی اور بولی نے متاثر نہیں کیا۔ ۱۸۵۰ء کے دہلی کی یہ سچی اور اُجلی تصویر دیکھیے:

> آبادی اس شہر کی نہایت خوب صورت اور عمارت بہت خوش وضع ہے اور صورت آبادی کی ایسی باترکیب اور قطع دار ہے؛ جس دروازہ سے شہر کے اندر جاؤ اوّل بازار ہی نظر آتا ہے اور آدمیوں کا ہجوم اس قدر ہے کہ شانہ سے شانہ چھلتا ہے اور سہ پہری کے وقت جب جامع مسجد کے نیچے اور چاندنی چوک میں گوڈری لگتی ہے تو اس وقت سیر کرنے والوں اور تماشائیوں کی بڑی بھیڑ بھاڑ ہوتی ہے۔ چاندنی چوک اور دریبہ کے بازار اور چاوڑی اور خاص بازار خصوصاً جامع مسجد کے نیچے ایسا ازدحام ہوتا ہے؛ چاروں طرف ہاتھی گھوڑے، پالکی، بگھی، تانگا نظر آتا ہے اور سیکڑوں رتھ شہر کی مستورات اور بیگمات کے ہوتے ہیں اور ہر ایک شخص رنگیلا چھیلا بن کر ایک بڑی آن وانداز سے سیر کے واسطے باہر نکلتا ہے۔ اب یہاں کے باشندوں کا حال سُنیے: یہ لوگ ایسے خوش پوشاک ہیں کہ کوئی میلا نظر نہیں آتا مثلاً اگر کوئی مزدور پیشہ کی مزدوری کرنے والا ہے تو وہ بھی شام کے وقت سفید پوشاک پہن کر سیر کو نکلتا ہے مگر مزاج اُن کا فضول خرچی اور عیاشی کی طرف بہت راغب ہے اور بول چال یہاں کی نہایت فصیح اور بہت صاف۔ اگرچہ ان کی گفتگو میں الفاظ فارسی بہت مستعمل ہیں لیکن روزمرہ اُن کا ایسا درست ہے کہ اگر ناخواندہ آدمی سے تم گفتگو کرو گے تو کبھی احتمالِ ناخواندگی اُس پر نہیں ہوگا۔ کیا خوب ہو اگر تمام ملکِ ہند میں یہی زبان مروج ہو جاوے؛ کس واسطے کہ اب ملک ہندوستان میں سیکڑوں زبان ہیں کہ ایک دیس کا آدمی دوسرے دیس کی گفتگو نہیں سمجھ سکتا مگر یہاں کی گفتگو ایسی سلیس اور عام فہم ہے کہ ہندوستان کے ہر ملک میں سمجھی جاتی ہے۔ اس شہر میں اکثر لوگ بڑے عالم فاضل ہیں۔ حال اُن کا قابلِ تذکرہ ہے۔ چناں چہ ان دنوں میں جو لوگ بڑے نام ور اور اپنے اپنے علوم وفنون میں یکتائے روزگار ہیں نام اُن کا ذیل میں لکھتا ہوں۔ شیخ بدرالدین مہر کند: یہ شخص مہر کندہ کرنے کے فن میں یکتائے روزگار ہے۔ میر محمد امیر عرف پنجہ کش: یہ صاحب خوش خطی کے

باب میں شہرۂ آفاق ہیں کہ ایک ایک حرف اُن کا لکھا ہوا ایک ایک روپیہ قیمت کو فروخت ہوتا ہے۔ مولوی صدرالدین صاحب صدرالصدور؛ یہ صاحب علم عربی اور فارسی میں بڑی فضیلت رکھتے ہیں۔ میاں ذوق؛ یہ شخص بادشاہ کا اُستاد ہے اور زمانہ حال میں شعرگوئی میں بڑا نام ور ہے۔ مرزا نوشاہ [نوشہ] یہ صاحب بھی شعرگوئی میں بڑے کامل ہیں اور اکثر اشعار اُن کے فارسی میں ہوتے ہیں۔ ماسٹر رام چندر دہلی کالج؛ یہ صاحب ہر ایک علوم انگریزی میں خوب مہارت رکھتے ہیں خصوص علمِ ریاضی میں ان کو بہت دخل ہے اور ان دنوں ایک کتاب علمِ ریاضی کے باب میں انھوں نے تصنیف کی تھی کہ جس کو مسٹر ڈی مورکس صاحب ریاضی دان شہر لندن نے بہت پسند کیا۔ ناصر احمد بین کار؛ یہ شخص علمِ موسیقی میں بڑا نام رکھتا ہے۔ باشندے یہاں کے اکثر بڑے پُر تکلف اور ظاہر پرست ہوتے ہیں کہ اُن کی گفتار، رفتار اور نشست و برخاست اور کھانا پینا اور پھرنا کوئی امر تکلف سے خالی نہیں ہے۔ مثلاً بازار میں جاؤ اور ایک ارزل قوم پانی پلانے والے سقوں کو دیکھو کہ وہ لوگ پانی کی مشک اور دو کٹورے ہاتھ میں لیے ہوئے ایسی گت سے بجاتے پھرتے ہیں کہ آواز اُن کی چھن چھناہٹ کی بڑی بے دار ہوتی ہے اور ایسا ہی سبزی فروشوں کو دیکھو کہ انھوں نے ہر یک قسم کی ترکاری کے واسطے ایک صدا مقرر کر رکھی ہے، اُس کو بڑی خوش الحانی سے پکارتے پھرتے ہیں۔ اگر زیادہ ظاہر داری اور تکلف دیکھنا ہو تو اس شہر کی شادیوں میں دیکھیے۔ خصوصاً بنیوں کی شادیوں میں یعنی جس وقت بنیا کی برات نکلتی ہے تو اس میں ہاتھی گھوڑے پالکی اور ہوادار اور باجے والے اور پلٹن بمعہ [کذا] وردی اور باجہ وغیرہ ساز و سامان کے ایسے آراستگی اور جلوس سے ہوتے ہیں کہ اگر ناواقف آدمی اُن کو دیکھے تو شاید کسی بادشاہ کی برات خیال کرے اور یہ تمام جلوس برات کا کیا پلٹن کیا ہاتھی بلکہ کپڑوں تک سب کرایہ کا ہوتا ہے۔ پس اس طرح اور ہزارہا باتیں یہاں کی بڑی پُر تکلف ہوتی ہیں[۲۱]۔

کلکتہ میں منشی امین چند کو ٹیلگراف کے بارے میں اطلاع ہوئی، وہ بھلا اسے دیکھے بغیر کیسے رہ سکتے تھے۔ لالہ مکند لعل کے توسط سے ڈاکٹر اسپرنگر سے ملنے کا اتفاق ہوا تو اُن سے اس ٹیلی گراف آفس کو دیکھنے کی چٹھی حاصل کر لی۔ ٹیلگراف کی ایجادِ تازہ نے انھیں بہت متاثر اور حیران کیا اور وہ اسے اپنے زمانے کی اس زندہ کرامت سے بہت خوش ہوئے۔ انھوں نے ٹیلی گراف کے پورے عمل کو نہایت شوق سے معلوم کیا اور پھر قارئین کو اس کے طریق کار کے متعلق نہایت وضاحت

Scanned with CamScanner

سے آگاہ کیا:

حال اس کا اور سب عجائبات سے زیادہ تر عجیب وغریب ہے کہ اگر اس کو طلسمات کہا جاوے تو بجا ہے۔ بذریعہ چٹھی ڈاکٹر سپرنجر [اشپرنگر] صاحب بہادر بندہ بہ اتفاق لالہ مکند لعل صاحب کے وہاں گیا اور اُس کو دیکھا کہ اب مختصر حال اُس کا لکھتا ہوں۔ یہ مکان بہت چھوٹا سا ہے اور چاند پال گھاٹ وہاں سے بہت قریب ہے۔ اس جگہ میں میز کے اوپر ایک کمپاس سا رکھا ہوا ہے اور اُس کے درمیان میں ایک سوئی لگی ہوئی ہے اور اُس سوئی کے ایک سرے سے تانبے کا تار لگا ہوا ہے کہ وہ ہی تار اس مقام سے تا بہ کھدری کنارۂ سمندر تک کہ سومیل کا فاصلہ ہوگا، زمین کے نیچے نیچے لگایا گیا ہے اور راستہ میں جو دریا پڑتا ہے تو اُس کے بیچ میں سے ہو کر جاتا ہے اور ہر وقت دن درات ایک آدمی اُس کمپاس کو دیکھتا رہتا ہے۔ چناں چہ جس وقت مقام کھدری سے الکٹرسٹی یعنی بجلی کا صدمہ تار پر پڑتا ہے تو اُس وقت صدمہ اُس کا اُس تار کے ذریعہ کمپاس کی سوئی پر پڑتا ہے اور جس طرف کو وہ صدمہ دیا جاتا ہے اُس طرف کو وہ سوئی جنبش کرتی ہے اور اُس کی حرکت جو اُنھوں نے شناخت کر رکھا ہے کہ اگر بائیں طرف حرکت ہوگی تو ''ای'' [اے] ہوگا اور اگر داہنی طرف حرکت ہوگی تو ''بی'' ہوگا۔ غرض کہ اسی طرح ہر ایک حروف [کذا] کے واسطے ایک ایک نشان مقرر ہے اور جب ایک لفظ کے جملہ حروف آ جاتے ہیں تو ایک نشان ایسا رکھا ہے کہ جس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ایک لفظ بن گیا۔ مثلاً اگر خبر دینی ہو کہ جہاز آیا؛ تب پہلے ''ج'' کا حرف آوے گا اور اُس کے بعد ''ہ'' تب ''ا'' اور بعد اُس کے ''ز'' اور ان چاروں حروف کے بعد وہ نشان آوے گا جس سے لفظ کا بن جانا ثابت ہوتا ہے؛ تب اُن حرفوں کے جمع کرنے سے معلوم ہو گیا کہ جہاز کا لفظ حاصل ہوا؛ علیٰ ہذا القیاس اسی طرح پر عبارت بن کر مطلب حاصل ہو جاتا ہے اور اس سومیل کے فاصلہ پر پانچ منٹ میں ہر یک خبر کلکتہ پہنچا کرتی ہے اور یہ لوگ اس ٹیلگراف کے ذریعہ سے ایسی بات چیت کر سکتے ہیں کہ جیسے دو آدمی باہم بیٹھے ہوئے گفتگو کرتے ہیں۔ خیال کرنا چاہیے کہ انگریزوں نے عقل اور علم کے وسیلے سے کیا کیا فوائد نکالے ہیں اور آئندہ کو ہمیشہ ایک نئی بات ایجاد ہوتی ہے۔ پس اگر پچھلے زمانہ میں کوئی شخص ایسی ایجاد کرتا تو بے شک کرامات سمجھی جاتی اور میں یقین سے کہتا ہوں کہ اب تک بھی بعضے لوگ اس کو یقین نہیں سمجھیں گے، کس واسطے کہ: فکر ہر کس بہ قدر ہمت اوست

Scanned with CamScanner

یعنی جو شخص اس علم سے آگاہی نہیں رکھتا اور بہ چشم خود دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا تو اُس کی عقل رسا میں البتہ رسائی اس کی مشکل ہوگی ۲۲۔

تاج محل، آگرہ کو دیکھ کر منشی امین چند کو بے طرح خوشی ہوئی۔ اس کی سج دھج، طرزِ تعمیر اور اس کے حسین و جمیل نقش و نگار کی توصیف و تعریف کرتے ہوئے اسے ہندوستان کی سب سے محیر العقول عمارت قرار دیتے ہیں۔ اس عمارت کو دیکھنے کی خوشی اُن کے اِن الفاظ سے چھلکی پڑتی ہے:

> اس مکان کی لطافت اور خوبیِ عمارت کا کیا بیان کروں کہ گویا بہشتِ بریں کو زمین پر اُتارا ہے اور میں نے اس تمام سفر میں ایسی عجیب و غریب عمارت کہیں نہیں دیکھی اور بلکہ میں یقین جانتا ہوں کہ تمام ہندوستان میں اس خوبی کا مکان کہیں نہیں ہوگا۔ اس روضہ میں سیکڑوں قسم کا پتھر لگا ہوا ہے اور عمارت کے بیچ میں ایسی گل کاری اور رنگا رنگ کے پھول اور بیل بوٹے بنائے گئے ہیں گویا ایک چمن لہہ [کذا] رہا ہے اور نقش و نگار ایسے خوب کیے ہیں کہ جڑاؤ کام معلوم ہوتا ہے اور سچ تو یہ ہے کہ ان پتھروں کو دیکھ کر آنکھیں پتھرا جاتی ہیں ۲۳۔

منشی امین چند کا سفرنامہ معلومات کا گنجینہ اور معارف کا خزینہ ہے۔ انیسویں صدی کے ہندوستان کی جو چلتی پھرتی تصویر اس سفرنامے میں دکھائی دیتی ہے وہ کہیں اور نظر نہیں آتی۔ بعض عمارتوں، علاقوں اور مقامات کا ذکر شاید اس سفرنامے کے علاوہ اور کہیں دکھائی نہ دے۔ اُردو سفرنامہ کی تاریخ میں یہ سفرنامہ بلاشبہ اوّلین سفرناموں میں شامل ہے اور ہندوستان کے اُردو سفرناموں میں تو اسے باقی سفرناموں پر تقدم حاصل ہے۔ زبان و بیان اور اسلوبِ نگارش کے اعتبار سے بھی یہ سفرنامہ اہمیت کا حامل ہے۔

حوالہ جات:

۱۔ امین چند، منشی، ۱۸۵۹، سفرنامہ منشی امین چند، مطبع کوہ نور، لاہور، ص ۲۰۱
۲۔ ایضاً، ص ۱۶، ۱۷
۳۔ ایضاً، ص ۲۰۵
۴۔ مالک رام، ۲۰۱۱ء، ہفتہ وار کوہ نور، مشمولہ: تحقیقی مضامین، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، ص ۲۳۴، ۲۳۵
۵۔ ایضاً، ص ۲۱۸
۶۔ لیتھ برج، روپر، سر، (Sir Ropper Lethbridge)، ۱۹۰۰ء، Sampsson ،The Golden book of India Low,Marston and Company، لندن، ص ۱۲

Scanned with CamScanner

۷۔ دتاسی، گارسیں، فروری ۲۰۱۵ء، تاریخ ادبیات اردو، اردو ترجمہ: لیلیان سیکسٹن ناز رو، مرتبہ: ڈاکٹر معین الدین عقیل، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی، ص ۱۹۲

۸۔ ایضاً، ص ۱۹۲

۹۔ رابرٹ کسٹ، ۱۹۵۹ء، Preface، مشمولہ: سفرنامہ منشی امین چند، مطبع کوہ نور، لاہور

۱۰۔ دتاسی، ص ۱۹۲

۱۱۔ رابرٹ کسٹ

۱۲۔ امین چند، منشی، ص ۲، ۳

۱۳۔ رابرٹ کسٹ

۱۴۔ ممتاز گوہر، ڈاکٹر، ۱۹۹۷ء، پنجاب میں اردو کا ارتقا ۱۸۴۹ء تا ۱۹۱۴ء، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، ص ۸۳

۱۵۔ مالک رام، ص ۲۳۶

۱۶۔ امین چند، منشی، ۱۹۵۹ء، دیباچہ سفرنامہ منشی امین چند، مطبع کوہ نور، لاہور، ص ۱

۱۷۔ عابدی، رضا علی، ۲۰۱۲ء، کتابیں اپنے آبا کی، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ص ۹۴

۱۸۔ ممتاز گوہر، ص ۸۴

۱۹۔ امین چند، ۱۹۵۹ء، ص ۱۳۴

۲۰۔ ایضاً، ص ۱۱۷، ۱۱۸

۲۱۔ ایضاً، ص ۲۳۸، ۲۴۰

۲۲۔ ایضاً، ص ۳۱۳، ۳۱۴

۲۳۔ ایضاً، ص ۳۱۳

PREFACE

TO SECOND EDITION

OF THE

TRAVELS OF AMEEN CHUND,

IN THE

BENGAL AND BOMBAY PRESIDENCIES,

CENTRAL INDIA

AND

THE WESTERN FRONTIER.

R. N. C.

Umritsur,
September, 1855

ENGLISH PREFACE

R. N. C.

Dehli, 1854

سفرنامہ

ملکہ وکٹوریا کے نام واجد علی شاہ کا مکتوب: ایک نادر تاریخی دستاویز

نجیبہ عارف

برٹش لائبریری لندن کے جنوبی ایشیا سے متعلق ذخائر میں یکم جنوری ۱۹۹۷ء کو ایک نادر و نایاب خط کا اضافہ ہوا، جس کا ذکر اور حوالہ ہنوز تاریخ کی کتابوں میں نہیں ملتا۔ ۱۹۹۷ء سے لے کر مارچ ۲۰۱۳ء تک یہ نادر دستاویز صرف چند محققین کی نظر سے گزری ہے جن کی فہرست لائبریری کے ریکارڈ میں دست یاب ہے۔ ان میں مغربی اور مشرقی، یعنی دونوں طرف کے محققین شامل ہیں لیکن ان کی تعداد آٹھ دس سے زیادہ نہیں۔

یہ خط اودھ کے حکمران واجد علی شاہ (۱۸۲۲ء۔ ۱۸۸۷ء) نے اودھ پر ایسٹ انڈیا کمپنی کے قبضے (۱۸۵۶ء) کے بعد انگلستان کی پارلیمنٹ میں پیش ہونے والی بلیو بک (Book Blue) کے جواب میں، انگلستان کی ملکہ وکٹوریہ (۱۸۱۹ـ۱۹۰۱ء) کے نام لکھا تھا۔ اس خط میں انھوں نے اپنی سلطنت اور حکومت پر لگائے الزامات کا جواب دینے کی مدلل سعی کی اور اس خط کے ساتھ بلیو بک کے جواب کے طور پر ایک مفصل کتاب ملکہ وکٹوریا کو ارسال کی تھی جس میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے افسران کی بد عہدی، چیرہ دستی اور مبالغہ انگیزی کا پول کھولا گیا تھا۔

واجد علی شاہ کا ملکہ وکٹوریہ کے نام یہ خط برٹش لائبریری کے جنوب ایشیائی ذخیرے میں موجود ہے جس کا نمبر 849 MSS.Eur.C ہے۔ خط منقش کاغذ پر رقم ہے۔ متن انگریزی زبان میں خوب صورت اور باریک تحریر میں ہے۔ یہ خط بڑے سائز کے چار اوراق پر مشتمل ہے جن میں سے تین اوراق پر خط کا متن درج ہے جب کہ چوتھا ورق خالی ہے۔ اوراق کا سائز ۴۰،۷۵x۲۵،۵۰ سنٹی میٹر (ساڑھے پندرہ x دس انچ) ہے۔ ہر ورق پر چار سنٹی میٹر (ڈیڑھ انچ) چوڑا زرنگار حاشیہ ہے جس پر خوب صورت نیلے پھول اور سنہری پتیاں ہیں۔ سنہری رنگ کے لیے سونے کا پانی استعمال کیا گیا ہے۔ پہلے ورق کی پیشانی کا حاشیہ ۱۲ سنٹی میٹر (تقریباً ساڑھے چار انچ) چوڑا ہے۔ سطر کا سائز پہلے ورق پر ۲۴،۵۰x۱۷ سنٹی میٹر (ساڑھے نو x ساڑھے چھے انچ) اور باقی کے اوراق پر ۳۲x۱۷ سنٹی میٹر (ساڑھے بارہ x ساڑھے چھے انچ) ہے۔ پہلے ورق پر سطروں کی تعداد ۳۳ ہے، دوسرے ورق پر ۴۷ اور تیسرے پر ۳۸ سطریں ہیں۔

خط کے آغاز میں کوئی سرنامہ ہے نہ آخر میں دستخط ہیں۔ یہ واضح نہیں ہوتا کہ اصل خط انگریزی ہی میں تھا یا یہ اس کا ترجمہ ہے۔ تاہم اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ اصل متن کا انگریزی ترجمہ ہے جو ملکہ انگلستان کی خدمت میں بھیجا گیا ہوگا۔ یا پھر یہ بھی ممکن ہے کہ واجد علی شاہ نے یہ خط اپنے کسی منشی کی مدد سے انگریزی ہی میں لکھوایا ہو۔ کاغذ کے سنہری حاشیے اس کی

Scanned with CamScanner

اہمیت اور شاہانہ حیثیت کی گواہی دیتے ہیں۔

خط کے اختتام پر ۷ جنوری ۱۸۵۷ء کی تاریخ درج ہے جب کہ یہ خط یکم جنوری ۱۹۹۷ء کو برٹش لائبریری کے ذخیرے میں شامل ہوتا ہے۔ ۷ جنوری ۱۸۵۷ء سے لے کر یکم جنوری ۱۹۹۷ء تک ایک سو چالیس سال کی مدت کے دوران میں یہ خط کہاں رہا، اس بارے میں کچھ علم نہیں ہوتا۔ برٹش لائبریری میں اس بارے میں جو کل معلومات درج ہیں وہ یہ ہیں:

Creation Date: 1857

Creator: Wajid Ali Shah. King of Oudh

Illuminated letter dated 7th January, 1857, from Wajid Ali Shah, King of Oudh (1847-56) to Queen Victoria, protesting against the annexation of his state by the East India Company, forwarding a printed book rebutting the accusations by which the annexation was justified in the Parliamentary Blue Book, and denying in particular certain of its allegations.

History: [Blank]

Origin: [Blank]

Immediate source of acquisition:1st January 1997

Related Persons etc: East India Company, Unspecified

Related Places: Oudh, India, Unspecified

ترجمہ:

تاریخ تصنیف: ۱۸۵۷ء۔

مصنف: واجد علی شاہ، شاہِ اودھ۔

منقش خط، مؤرخہ ۷ جنوری ۱۸۵۷ء، از واجد علی شاہ، شاہِ اودھ (۱۸۴۷ء۔۱۸۵۶ء) بنام ملکہ وکٹوریہ، جس میں ان کی ریاست پر ایسٹ انڈیا کمپنی کے قبضے کے خلاف احتجاج کیا گیا ہے اور جو ایک مطبوعہ کتاب کے ساتھ منسلک ہے جس میں پارلیمانی بلیو بک میں درج ان الزامات کو مسترد کیا گیا ہے جو ان کی ریاست پر قبضے کے جواز کے طور پر پیش کیے گئے تھے اور خاص طور پر چند مخصوص الزامات سے انکار کیا گیا ہے۔

تاریخ: [اس مخطوطے کی تاریخ کے بارے کچھ درج نہیں کیا گیا۔ یہ خانہ بالکل خالی ہے]۔

ماخذ: [خالی خانہ]۔

حصول کا ذریعہ: یکم جنوری، ۱۹۹۷ء۔

متعلقہ اشخاص: ایسٹ انڈیا کمپنی، نامعلوم۔

Scanned with CamScanner

متعلقہ مقامات: اودھ، انڈیا، نامعلوم۔

تعجب ہے کہ برٹش لائبریری نے اس خط کے مندرجات کا توذکر کر دیا ہے مگر اس کے ماخذ اور حصول کے ذرائع کے بارے میں اخفا سے کام لیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ خط جو ملکہ وکٹوریا کو بھیجا گیا تھا، اس تمام عرصے میں کسی اہم جگہ پر موجود رہا ہوگا۔ ہوسکتا ہے کہ یہ شاہی ذخائر میں شامل ہو یا کسی اہم سیاسی شخصیت کی ملکیت رہا ہو اور ۱۹۹۷ء میں اس کے ذخیرے تک رسائی حاصل کرنے کے بعد لائبریری کے ہاتھ لگا ہو، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ لائبریری نے اس معاملے میں رازداری سے کیوں کام لیا ہے۔ نہ تو یہ بتایا گیا ہے کہ یہ نادر تاریخی دستاویز انھیں کہاں سے ملی اور نہ یہ درج ہے کہ اس تک ان کی رسائی کیسے ہوئی۔ کم وبیش ڈیڑھ سو سال تک یہ خط کہاں رہا، اس بارے میں بھی کچھ نہیں بتایا گیا۔ خط کی نقل حاصل کرنے میں بھی راقم الحروف کو دشواری پیش آئی۔ برٹش لائبریری کی انتظامیہ اس کی اہمیت کے پیش نظر اس کی عکسی نقل فراہم کرنے پر آمادہ نہ ہوسکی، چناں چہ اس کا متن حرف بہ حرف نقل کر لیا گیا جو ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

مکتوب بنام ملکہ وکٹوریہ از شاہ اودھ، واجد علی شاہ:

Praise and gratitude are due to that Sovereign Creator, through the fulfilment of whose promise to provide for his creatures, all living beings receive support and existence, and through whose wisdom and justice, the elements of discord are kept within bounds, and do not jar or clash together. It is his commandment that "all should fulfil their promises"[۱], and among the multitude of his benevolent directions, one is, "Do good as God has done good to you" . Innumerable blessings also upon the wonderful Mohammad Mustafah, the last of the prophets, through whose sage ordinances Justice has established her mansions in this world, and through whose wise precepts, religious truths have been divested of all uncertainty and obscurity.

It is clear to the enlightened understanding of Her Most Gracious Majesty Victoria[۲], queen of Great Britain and Ireland, that my forefathers have all along received support from and had recourse to the long-existing British Crown, which has invariably borne a friendly and kindly feeling to, and desired the welfare of the Kings of this country. For instance His August Majesty, George 4th[۳] transmitted to my paternal grand-uncle Ghazee-ood-een Hayder, Khoold-Makan [۴] (deceased) a letter and English horse, the said letter containing various flattering and kindly expressions. In like manner, another gracious letter was received by my paternal uncle, Nuseerood-deen Hayder[۵] from King William IV [۶], which was the source of great joy and hope to my family.

Scanned with CamScanner

Whereas it behaves every prince or chief in Hindoostan, who shall have been oppressed by the Honourable E.I. Company, to bring his complaint before the Sovereign Power, and whereas this applies more particularly to myself, whose ancestors have from ancient times held intercourse and communication with the royal family of England, hence I state in brief some particulars regarding myself.

The Honorable E.I. Company, having in late times oppressed and acted harshly towards me who has always kept faith towards them, did, on the 7th February 1856, without previous notice, introduce a large body of troops into my country and take possession of my ancestral kingdom and my entire property and palaces[۷]. Helpless I abandoned my fatherland and arrived at Calcutta, and despatched my respected mother[۸], my beloved and trust-worthy son Mirza Wulee Ahud Bahadoor[۹] and my dear brother Mirza Secunder Hushmut[۱۰], to London, that they may approach your throne, and on my part pay their respects before your Majesty.

Afterwards the Blue Book[۱۱] relating to the affairs of Oudh having arrived in Hindoostan and been translated into Persian, I found that certain servants of the E.I. Company, having without any grounds, set forth that misrule and misgovernment prevailed in Oudh and cast unfounded censure upon me and brought the same to the notice of the Most Noble, The Marquis of Dalhousie[۱۲], Governor General of India in Council and the Honorable Members of the Court of the Directors, had kindled this flame. As from the divine favour, and the justice of your Most Gracious Majesty, who has surpassed Naushervan[۱۳] himself in justice, I have a strong belief that I shall obtain redress and justice, I herewith forward for your Majesty's gracious consideration printed a true and translated account of the real facts by way of an answer to the statement in the Blue Book, along with this letter[۱۴], while other books will be, in the usual way submitted before your Majesty's ministers and Houses of Parliament. I humbly pray that your Majesty in Council will attentively peruse the same for an hour. Not one of the numerous calumnies heeped [heaped] upon me by the Resident at Lacknow[۱۵] has any foundation in truth. The particulars regarding the cases of Raghoobeer Singh[۱۶], Mohammud Hussun[۱۷] and Kashee Parshad[۱۸], and the suspicion regarding the entrance of an armed man in the Residency[۱۹], will be disclosed to your Majesty in Council by reference to the third chapter of this book. No censure at all can be attached to the Oudh

Scanned with CamScanner

Government. More particularly, the entrance of an armed man was a great falsehood of the sentry. There is no such Government in which unpremeditated violence and bloodshed do not take place; for instances, the number of murders, wounds, dacoities, and cruel and oppressive acts, which occur in the E.I. Company's territories are fully disclosed in the 7th chapter[۳۰]: hence consistently with justice, no censure can be attached to me.

The object of the book submitted by me is two-fold. First to point out that solemn and formal Treaties, in some of which it is stated that they have been ratified by oath of the parties, have been repeatedly concluded between my ancestors and the E.I. Company and in his minute of the 18th June 1855, paragraph 53[۳۱], Lord Dalhousie himself writes that, 'there never has existed a Treaty whose 'true meaning and intent' was more free from doubt than that which is now under consideration. In face of the admission of the binding nature of the Treaty, the officers of the E.I. Company are now desirous of annulling the same, without considering the disgrace that would attach to the British name by breaking a contract. Neither I nor my predecessors have ever violated carrying out the terms of Treaties[۳۲]. The 2nd point is to shew [show] that the statements regarding the oppression and misgovernment of the people of Oudh are quite groundless. The city of Lucknow and villages are all populated, cultivation is daily in the increase, while the revenue is the same as it has been 55 years ago: this fact of itself proves that the ryots are not oppressed in Oudh and that its revenue has not decreased. If Oudh be compared with its adjacent zillahs, Cawnpore, Shahjehanpore, Furruckabad, Allahabad, which are within the Company's territories, the cultivation of Oudh will be in every one found superior to that of those zillahs.

At present I crave that your Majesty in Council will yourself take into consideration those points; for although your Majesty's wise Ministers and the Members of the Houses of Parliament are appointed for the administration of public affairs, yet the responsibility of distributing justice to all the inhabitants of the British territories is upon your Majesty, and I also pray that your Majesty in Council will intimate to your Ministers and the Members of the Houses of parliament, to take into consideration my prayer, prevent the E.I. Company from violating their own contracts, and direct them to act in conformity to the Treaty concluded in 1801, so that I may be preserved from violence and oppression, and attain my

Scanned with CamScanner

rights[۲۳].

If with reference to my answer (herewith forwarded) to the conjectural statements contained in the Blue Book, it be necessary to put any further questions to me, I beg that those questions may be transmitted to me through the said three persons[۲۴], that may submit my answer thereto, and that with the receipt of my answer, the decision of my case may be postponed by the British Parliament.

In conclusion, I pray for your Majesty's happiness and continued welfare and prosperity.

The 7th January, 1857

ترجمہ:

ثنا و شکر واجب ہے اس قادرِ مطلق کا، جس نے اپنی تمام مخلوقات کو رزق فراہم کرنے کا وعدہ کر رکھا ہے، جس کے دم سے تمام جاندار اشیا کو زندہ رہنے کا سہارا حاصل ہے اور جس کی حکمت اور انصاف کی بدولت تمام اختلافات ایک حد میں رہتے ہیں اور اس حد سے تجاوز کر کے تصادم کی طرف نہیں بڑھتے۔ یہ اسی کا حکم ہے کہ سب کو اپنے عہد کا پاس کرنا چاہیے اور اس کے کثیر احکاماتِ کریمہ میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بھلائی کرو جیسے کہ خدا نے تمہارے ساتھ بھلائی کی۔ ان گنت رحمتیں نازل ہوں محمد مصطفیٰ، نبی آخر الزماں ﷺ پر، جن کے دانائی پر مبنی احکام نے اس دنیا میں قصرِ انصاف کی بنا رکھی ہے اور جن کی ہدایات کی بدولت مذہبی صداقتیں ہر طرح کے ابہام اور بے یقینی سے پاک ہو گئیں۔

یہ بات عظیم برطانیہ اور آئرلینڈ کی عالی مرتبت و مہربان ملکہ وکٹوریہ کی عالمانہ سمجھ بوجھ پر واضح ہے کہ میرے آبا و اجداد کو ایک مدت سے طویل العمر تاجِ برطانیہ کی استعانت حاصل رہی ہے اور وہ بھی [جواباً] تاج برطانیہ کی تقویت کا باعث رہے ہیں جس کے نتیجے میں نہ صرف دوستانہ اور مشفقانہ جذبات پیدا ہوئے بلکہ اس ملک کے بادشاہوں کی فلاح و بہبود بھی پیشِ نظر رہی۔ مثال کے طور پر عزت مآب شہنشاہِ اعظم جارج چہارم نے میرے تایا حضور غازی الدین حیدر مرحوم جنت مکانی کو ایک مراسلہ اور انگلش گھوڑا عطا کیا تھا۔ اُس مراسلے میں مہر و محبت اور تعریف و ستائش بھرے کئی کلمات تحریر تھے۔ اسی طرح ایک اور عنایت نامہ شاہ ولیم چہارم نے میرے چچا نصیر الدین حیدر کو لکھا جو ہمارے خاندان کے لیے بڑی مسرت اور امید کا پیامبر ثابت ہوا۔

جیسا کہ دستور ہے کہ ہندوستان کا ہر شہزادہ یا بادشاہ جو معزز ایسٹ انڈیا کمپنی کے ظلم و ستم کا شکار ہوگا، وہ اپنی شکایت حاکمِ اعلیٰ کے سامنے پیش کرتا ہے اور چوں کہ یہ بات خاص طور پر مجھ پر لازم آتی ہے جس کے آبا و اجداد کی، زمانۂ قدیم سے ہی، انگلستان کے شاہی خاندان سے راہ و رسم اور مراسلت رہی ہے؛ لہٰذا میں اپنے بارے میں کچھ گزارشات مختصراً بیان کرتا ہوں۔

Scanned with CamScanner

معزز ایسٹ انڈیا کمپنی نے مجھ ایسے شخص کو، جو ہمیشہ اس کے متعلق خوش گمان رہا تھا، گزشتہ دنوں میں مجھے بہت ظلم کا نشانہ بنایا اور مجھ سے خاصا سخت رویہ اختیار کیا۔ ۷ فروری ۱۸۵۶ء کو کمپنی نے کوئی اطلاع دیے بغیر میرے ملک میں بھاری تعداد میں فوج داخل کر دی اور میری آبائی سلطنت، تمام تر جائیداد اور محلات پر قبضہ کر لیا۔ مجبوراً میں اپنے آبائی وطن کو ترک کر کے کلکتہ پہنچا اور اپنی محترم والدہ، اپنے محبوب اور معتمد بیٹے مرزا ولی عہد بہادر اور عزیز بھائی مرزا سکندر حشمت کو لندن روانہ کیا تا کہ وہ آپ کی خدمت میں پیش ہو کر میری جانب سے ملکۂ عالیہ کو آداب و احترامات کا نذرانہ پیش کریں۔

بعد ازاں اودھ کے معاملات سے متعلق بلیو بک کی روشنی میں، جو ہندوستان پہنچ چکی ہے اور جس کا فارسی میں ترجمہ ہو چکا ہے، مجھے معلوم ہوا کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے چند ملازمین نے، بغیر کسی سبب کے، اودھ میں بد انتظامی اور ناقص حکومت کا بے بنیاد الزام لگایا اور مجھ پر بے جا پابندیاں عائد کر دی گئیں۔ پھر یہی بات کونسل میں گورنر جنرل ہندوستان، معزز و مکرم مارکیز آف ڈلہوزی کو بتائی گئی اور کورٹ آف ڈائریکٹرز کے معزز اراکین نے اس چنگاری کو اور بھڑکایا۔ فضلِ الٰہی اور آپ کے انصاف سے، جس نے نوشیرواں کو بھی مات کر دیا ہے، میرا پختہ ایمان ہے کہ اس زیادتی کا ازالہ ہوگا اور مجھے انصاف ملے گا۔ میں بلیو بک میں اٹھائے گئے سوالات کے جوابات پر مبنی احوال کتابی صورت میں طبع کروایا ہے، جس میں اصل حقائق درج کیے گئے ہیں اور جس کا ایک اصل اور ایک ترجمہ شدہ نسخہ ملکۂ عالیہ کے ہمدردانہ غور و خوض کے لیے، اس خط کے ساتھ منسلک ہے۔ دیگر کتب حسبِ دستور آپ کے وزرائے کرام کو اور مجلسِ پارلیمان میں پیش کی جائیں گی۔ میری عاجزانہ گزارش ہے کہ ملکہ عالیہ کونسل میں ان پر کم از کم ایک گھنٹے تک بھرپور توجہ سے غور فرمائیں۔ لکھنو کے ریزیڈنٹ کی جانب سے مجھ پر لگائی گئیں تہمتوں میں سے ایک بھی سچائی پر مبنی نہیں ہے۔ رگھبیر سنگھ، محمد حسن اور کاشی پرشاد کے معاملات اور ریزیڈنسی میں ایک مسلح شخص کے داخل ہونے کے شبہے کے بارے میں حقائق کونسل میں ملکۂ عالیہ کی خدمت میں اس کتاب کے تیسرے باب کے حوالے سے پیش کیے گئے ہیں۔ اودھ حکومت کسی بھی طرح مذمت کی حق دار نہیں ہے۔ خاص طور پر مسلح شخص کے داخل ہونے کا واقعہ سنتری کا صریح جھوٹ تھا۔ ایسی کون سی حکومت ہے جس میں ایسے غیر متوقع تشدد اور خون خرابے کے واقعات وقوع پذیر نہیں ہوتے۔ مثال کے طور پر متعدد قتل، زخمی کیے جانے کے واقعات، ڈکیتیاں، اور دیگر ظالمانہ اقدامات، جو ایسٹ انڈیا کمپنی کی علاقائی حدود میں ہوتے ہیں، اس کتاب کے ساتویں باب میں درج ہیں لہٰذا انصاف کے تقاضوں کے تحت ایسے واقعات پر [صرف] میری مذمت نہیں کی جا سکتی۔

میرا اس کتاب کو پیش کرنے کا دوہرا مقصد ہے۔ ایک تو ان پختہ اور باقاعدہ معاہدوں کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جن میں سے کچھ میں یہ درج ہے کہ ان کی توثیق فریقین نے حلفیہ کی ہے۔ یہ میثاق میرے آباؤ اجداد اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے مابین متعدد بار کیے گئے اور ۱۸ جون ۱۸۵۵ کی روداد لکھتے ہوئے پیرا ۵۳ میں لارڈ ڈلہوزی خود لکھتے ہیں کہ "ایسا کوئی میثاق پہلے کبھی نہیں ہوا جس کی غرض و غایت اور معانی زیرِ غور معاہدے سے بڑھ کر غیر مشتبہ اور غیر مبہم ہوں۔" اس

Scanned with CamScanner

معاہدے کی مضبوطی کے باوجود، ایسٹ انڈیا کمپنی کے افسران، اب ان معاہدوں کو کالعدم قرار دینا چاہتے ہیں اور اس بات کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں کہ میثاق شکنی کے اس فعل سے برطانیہ کی شہرت کتنی داغ دار ہو سکتی ہے۔ میں نے یا میرے پیش روؤں میں سے کسی ایک نے بھی کبھی ان معاہدوں کی شرائط کی خلاف ورزی نہیں کی ہے۔ دوسرا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اودھ میں رعایا پر ظلم اور بدانتظامی کے الزامات بالکل بے بنیاد ہیں۔ لکھنو کا شہر اور دیہات سب آباد ہیں، کاشت میں ہر روز اضافہ ہو رہا ہے جب کہ محصول وہی ہے جو گزشتہ پچپن برس سے ہو رہا ہے۔ یہ حقیقت بذاتِ خود اس بات کا ثبوت ہے کہ اودھ کے لوگوں پر ظلم نہیں ہو رہا اور نہ یہاں کے محصول میں کمی آئی ہے۔ اگر اودھ کا موازنہ دیگر ملحقہ اضلاع جیسے کہ کان پور، شاہ جہان پور، فرخ آباد، الٰہ آباد وغیرہ سے کیا جائے، جو کمپنی کی حدود میں واقع ہیں، تو اودھ کی کاشت ان تمام اضلاع سے بہتر ہوگی۔

اب میری آرزو ہے کہ ملکۂ عالیہ خود کونسل میں ان نکات پر غور فرمائیں۔ اگرچہ آپ کے ذی فہم وزرا اور مجالس پارلیمان کے ارکان عوامی معاملات کے انتظام کے لیے مقرر ہیں، مگر برطانیہ کی حدود میں بسنے والے تمام لوگوں کو انصاف فراہم کرنا ملکہ عالیہ کی ذمے داری ہے۔ میں استدعا کرتا ہوں کہ آپ اپنے وزرا اور مجالس پارلیمان کے ارکان کو میری درخواست پر غور کرنے کا حکم جاری کریں، ایسٹ انڈیا کمپنی کو اپنے معاہدات کی خلاف ورزی سے باز رکھیں اور کمپنی کو ہدایت فرمائیں کہ وہ ۱۸۰۱ء کے میثاق پر عمل درآمد کرے تاکہ میں اس ظلم و تعدی سے نجات پا سکوں اور اپنے حقوق بازیافت کر سکوں۔

اگر بلیو بک میں موجود فرضی بیانات پر میرے جوابات کے حوالے سے (جو اس خط کے ساتھ منسلک ہیں) کوئی بھی مزید سوال اٹھایا جائے، تو میری درخواست ہے کہ وہ سوال مذکورہ تین حضرات کی وساطت سے مجھ تک پہنچایا جائے تاکہ میں اس کا جواب فراہم کر سکوں اور برطانوی پارلیمنٹ کی جانب سے میرے مقدمے کا فیصلہ میرا جواب وصول ہونے تک مؤخر کیا جائے۔ آخر میں، میں ملکۂ عالیہ کی مسرت، دائمی فلاح و بہبود اور خوش حالی کے لیے دعا گو ہوں۔

۷ جنوری، ۱۸۵۷ء

حوالے و حواشی:

۱۔ قرآن مجید کی ان آیات کی طرف اشارہ ہے جن میں ایفائے عہد کی تاکید کی گئی ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ البقرہ، آیت ۴۰، سورۃ المائدہ، آیت ۱، سورۃ بنی اسرائیل آیت ۳۴۔ یہ اشارہ نہ صرف ایسٹ انڈیا کمپنی کی عہد شکنی کی طرف اشارہ کرتا ہے بلکہ بادشاہ کے حسن طلب کا بھی آئینہ دار ہے۔

۲۔ ملکہ وکٹوریہ (۱۸۳۷ـ ۱۹۰۱ء): صرف اٹھارہ برس کی عمر میں انگلستان اور آئرلینڈ کی ملکہ بنیں اور ۱۸۷۶ء میں ایمپریس اوف انڈیا کا لقب بھی حاصل کیا۔ انھوں نے اپنے طرزِ حکمرانی سے جلد ہی عوام کا دل موہ لیا اور تاجِ برطانیہ کا وقار بحال کیا۔ ان کے عہد کا انگلستان

وکٹورین انگلستان کہلاتا ہے جو مخصوص اقدار، جمالیاتی ذوق اور شناخت کا حامل ہے۔
http://www.britannia.com/history/monarchs/mon58.html تاریخ ملاحظہ، ۱۰ مئی، ۲۰۱۹ء۔

۳۔ جارج چہارم (۱۸۲۰ء۔۱۸۳۰ء): متحدہ برطانیہ اور آئرلینڈ کا بادشاہ جارج آگسٹس فریڈرک جو ۱۸۲۰ء میں اپنے والد جارج سوم کی وفات کے بعد تخت برطانیہ کا مالک بنا۔ نیشنل گیلری اور کنگز کالج اوف لندن کی بنیاد رکھنے میں اس نے اہم کردار ادا کیا۔ دل پھینک اور رومانوی مزاج کا مالک یہ بادشاہ اپنے عہد حکومت میں کئی کہانیوں کا عنوان بنا۔ تاریخ http://www.britannia.com/history/monarchs/mon56.html ملاحظہ، ۱۰ مئی، ۲۰۱۹ء۔

۴۔ غازی الدین حیدر (۱۸۱۴ء۔۱۸۲۷ء): اودھ کے نواب سعادت علی خان (۱۷۹۷ء۔۱۸۱۴ء) کا تیسرا بیٹا اور جانشین۔ ۱۸۱۴ء سے ۱۸۱۸ء تک اودھ کے آخری نواب وزیر کی حیثیت سے حکمرانی کی۔ بعد ازاں وارن ہیسٹنگز (Warren Hastings) کی پشت پناہی اور شہ پا کر شاہ اودھ ہونے کا اعلان کر دیا اور اپنے نام کا سکہ جاری کر دیا۔ ۱۸۱۸ء تا ۱۸۲۷ء بحیثیت شاہ اودھ حکمران رہا۔ اس کے عہد حکومت میں اودھ میں کئی عالی شان عمارتیں تعمیر ہوئیں جو لکھنؤ کی شناخت بن گئیں۔ مثال کے طور پر چھتر منزل، مبارک منزل، شاہ منزل وغیرہ۔ اپنی انگریزی بیگم کے لیے ولایتی باغ کے نام سے ایک محل اور شاہ نجف امام باڑہ بھی تعمیر کیا۔

۵۔ نصیر الدین حیدر (۱۸۲۷ء۔۱۸۳۷ء): غازی الدین حیدر کا بیٹا اور جانشین۔ منجم اور ستارہ شناس تھا۔ لکھنؤ میں ایک رصدگاہ بھی تعمیر کروائی جو تاروں والی کوٹھی کہلاتی تھی۔ اس کے عہد میں اودھ کی سلطنت کے زوال کے آثار نمایاں ہونے لگے تھے۔

۶۔ ولیم چہارم (۱۸۳۰ء۔۱۸۳۷ء): ملکہ وکٹوریہ کا چچا اور پیش رو، جو ۶۴ برس کی عمر میں شاہ انگلستان بنا۔ وہ انگلستان کی تاریخ میں واحد بادشاہ ہے جو اتنی بڑی عمر میں بادشاہت کے منصب پر فائز ہوا۔ کوئی جائز اولاد نہ ہونے کے باعث اس کی بھتیجی وکٹوریہ اس کی جانشین بنی۔

۷۔ سقوط اودھ کے اسباب پر فریقین کی جانب سے بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد نجم الغنی، ۱۹۱۹ء، تاریخ اودھ، حصہ پنجم، مطبع منشی نول کشور، لکھنؤ، ص ۲۹۷، ۳۰۰؛ مائیکل ایچ۔ فشر، ۱۹۸۷ء، A Clash of Cultures: Avadh, The British and The Mughals، نئی دہلی، منوہر، ص ۲۰۱، ۲۲۵

۸۔ واجد علی شاہ کی والدہ ماجدہ ملکہ کشور جو واجد علی شاہ کا پیغام لے کر جانے والے قافلے کی قیادت کرتی ہوئی انگلستان پہنچیں اور وہاں ملکہ وکٹوریہ اور دیگر شاہی افراد سے ملاقات کر کے واجد علی شاہ کی سلطنت کی بحالی کی کوشش کرتی رہیں۔ وہاں وہ بیمار پڑ گئیں اور واپسی کے ارادے سے سفر پر نکلیں مگر راستے ہی میں فروری ۱۸۵۸ء میں پیرس میں ان کا انتقال ہو گیا اور وہیں مدفون ہیں۔ اس سفر کی تفاصیل کے لیے دیکھیے: مولوی محمد مسیح الدین علوی، ۱۹۲۹ء، سفیر اودھ، دار الناظر پریس، لکھنؤ، ص ۹۳، ۹۹؛ ملکہ کشور نہایت ذہین اور باصلاحیت خاتون تھیں۔ اپنے شوہر امجد علی شاہ کے عہد اقتدار میں وہ نہ صرف محل کے اندر مکمل خود مختاری اور طاقت کی مالک تھیں بلکہ دربار و سرکار کے امور میں بھی انھیں خاصا رسوخ حاصل تھا۔ حتیٰ کہ ریذیڈنٹ سلیمان بھی ان کی عقل و دانش اور صلاحیتوں کا معترف تھا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: صفی احمد، ۱۹۷۱ء، Two Kings of Awadh: Muhammad Ali Shah and Amjad Ali Shah, 1837-47، علی گڑھ، ص ۸۹، ۹۰؛ پریم پودار، ۲۰۰۷ء، [illegible] Empire and After: Englishness in [illegible]، مشمولہ Passports, Empire, Subjecthood: A Postcolonial Perspective، راؤٹلج، نیو یارک، ص ۷۸۔

۹۔ واجد علی شاہ کے صاحب زادے ابو النصر کیوان قدر مرزا ولی عہد محمد حامد علی بہادر جو جاوید علی خان ولی عہد کے انتقال کے بعد ولی عہد ہوئے۔

۱۰۔ واجد علی شاہ کے بھائی جنرل مرزا جواد علی سکندر حشمت۔ یہ بھی اپنی والدہ کے ہمراہ انگلستان گئے تھے جہاں شدید علالت اور اپنی والدہ کی

وفات کے ٹھیک ایک ماہ بعد مارچ ۱۸۵۸ء میں ان کا انتقال ہوگیا۔ ان کی میت پیرس لے جائی گئی اور ملکہ کشور کے پہلو میں مدفون ہوئے۔ (سفیر اودھ، ص ۱۰۱۔۱۰۲) ان کی وفات مبرز پر ناسور کے سبب ہوئی تھی۔ مسیح الدین علوی نے اس حوالے سے جو اقتباس رقم کیا ہے وہ اس دور کی ذہنی کیفیات پر روشنی ڈالتا ہے۔۔۔۔

۱۱۔ اودھ بلیو بک وہ دستاویز ہے جس میں اودھ کی ریاست پر غاصبانہ قبضے کے جواز میں شاہ اودھ واجد علی شاہ کے خلاف الزامات عائد کیے گئے تھے اور ریاست میں بدانتظامی اور لاقانونیت کے شواہد مہیا کیے گئے تھے۔ یہ دستاویز انگلستان میں مجلس پارلیمان کے ارکان کے سامنے ایسٹ انڈیا کمپنی کے ڈائریکٹروں کی طرف سے پیش کی گئی تھی۔ اسی دستاویز میں عائد الزامات کے جواب میں واجد علی شاہ نے اپنے معتمد افراد پر مشتمل ایک قافلہ انگلستان روانہ کیا تھا اور ملکہ وکٹوریہ کو اس خط کے ساتھ ایک جوابی دستاویز ارسال کی تھی جس میں ان تمام الزامات کے رد میں شواہد پیش کیے گئے تھے مگر اس خط کی طرح وہ دستاویز بھی منظر عام پر نہیں آسکی۔ اب ممکن ہے کہ اس خط کی طرح وہ دستاویز بھی خاموشی سے کسی کتب خانے کے گوشے میں محفوظ کردی گئی ہو۔

۱۲۔ لارڈ ایڈنر یو براؤن رمزے، مارکیز آف ڈلہوزی (۱۸۱۲۔۱۸۶۰)، ۱۸۴۸ء میں ہندوستان کا گورنر جنرل بنا۔ اس کے عہد میں اختیار کردہ جارحانہ پالیسیوں کے نتیجے میں ہندوستان ایسٹ انڈیا کمپنی کی تجارتی سرگرمیوں کا مرکز ہونے سے بڑھ کر انگلستان کی نوآبادیاتی ریاست بنا۔ اس نے کئی ہندوستانی ریاستوں کو ہتھیا کر انھیں کمپنی کا زیرنگین بنادیا جس کے نتیجے میں مقامی آبادی میں شورش اور بے چینی پھیلی جو بالآخر ۱۸۵۷ء کی جنگ کا سبب بنی۔

۱۳۔ ساسانی خاندان کا مشہور بادشاہ، جس نے اپنی سلطنت میں کسانوں کو غیر معمولی مراعات دیں۔ محصول کم کیا، زرعی آلات مفت فراہم کیے اور آب پاشی کا نظام بہتر کیا۔ اس نے علم وفلسفہ کے فروغ کے لیے بھی بہت عمدہ اقدامات کیے۔ سید قاسم محمود، س ن، اسلامی انسائکلوپیڈیا، الفیصل ناشران، لاہور، ص ۱۵۳۴

۱۴۔ اس خط کے ساتھ منسلک کتاب کہاں گئی، تاریخ ہنوز اس معاملے میں خاموش ہے مگر یقیناً یہ کتاب تاریخِ اودھ کا ایک اہم باب ہوگی۔

۱۵۔ میجر جنرل ولیم ہنری سلیمان ۱۸۴۹ء سے ۱۸۵۶ء تک ریزیڈنٹ لکھنؤ کے عہدے پر فائز رہا ہے۔ اس سے پہلے وہ گوالیار میں ریزیڈنٹ تھے اور ٹھگوں کی سرکوبی کے لیے ان کے اقدامات نے انھیں شہرت عطا کی تھی۔ لکھنؤ میں قیام کے دوران وہ شاہ اودھ واجد علی شاہ کے نظم ونسق سے مسلسل نالاں رہے اور بار باران کے انتظامی امور میں مداخلت کے مرتکب ہوتے رہے۔ تاریخ اودھ میں مذکور ہے کہ بادشاہ اپنی مرضی سے نہ کسی ملازم کو سزا دے سکتے تھے نہ جزا۔ اگر ریزیڈنٹ کسی کو نکالنا چاہتا تو بادشاہ رکھ نہیں سکتا تھا اور اگر کسی کو رکھنا چاہتا تو بادشاہ اسے نکال نہیں سکتا تھا۔ اس نوعیت کے کئی واقعات تاریخ کی کتابوں میں درج ہیں (ص ۱۵۷، ۱۶۷، ۱۶۸)۔ لکھنؤ میں قیام کے دوران انھوں نے سلطنت کے طول وعرض کا دورہ کیا اور شاہ اودھ کی غفلت شعاری اور عدم دلچسپی کے کئی ثبوت اکٹھے کیے جن کی تفصیل ان کی کتاب A Journey Through the Kingdom of Oude in 1849-1850 میں ملتی ہے۔ ریزیڈنٹ کے شاہ اودھ سے اختلافات سازشوں اور مکاریوں کی ایک طویل فہرست پر مشتمل ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: سریندرا موہن، ۱۹۹۷ء، Awadh Under the Nawabs: Politics, Culture and Communal Relations نئی دہلی: منوہر، ص ۱۴۹، ۱۵۳

۱۶۔ رگھبیر سنگھ بہرائچ کا تحصیل دار تھا۔ اس پر لاقانونیت اور لوٹ مار کے کئی الزامات تھے۔ بادشاہ واجد علی شاہ نے ۳۰ اپریل ۱۸۴۸ء کو اس وقت کے ریزیڈنٹ کے نام ایک خط میں یہ شکایت کی تھی کہ رگھبیر سنگھ کو اس کی نافرمانی اور لاقانونیت کے باوجود انگریز سرکار کی سرپرستی حاصل ہے اور جب شاہ اودھ نے اس کی سرکوبی کا ارادہ کیا تو وہ فرار ہو کر گورکھ پور کی چھاؤنی میں مقیم ہوگیا جہاں اسے پناہ دی گئی۔ بادشاہ نے اپنے خط میں درخواست کی تھی کہ عوام کے جان ومال کے تحفظ کے لیے ضروری ہے کہ رگھبیر سنگھ جیسے افراد کی پشت پناہی

کرنے کے بجائے ان کی حوصلہ شکنی کی جائے۔ مگر بادشاہ کی شکایت کا ریزیڈنٹ پر کوئی اثر نہ ہوا۔ اس کے برعکس ۱۵ مارچ ۱۸۵۵ء کو اس وقت کے ریزیڈنٹ لکھنؤ جنرل اوٹرم، بادشاہ کے خلاف اپنے دلائل پیش کرتے ہوئے کرنل رچمنڈ کی ایک رپورٹ، مورخہ ۲۰ نومبر ۱۸۴۷ء کے ایک اقتباس کا حوالہ دیتے ہیں جس میں کہا گیا تھا کہ بادشاہ سے رگھبیر سنگھ کی سرکوبی کی درخواست کی گئی مگر بادشاہ نے اسے درخور اعتنا نہ سمجھا۔ مولوی مسیح الدین نے لندن میں واجد علی شاہ کا مقدمہ لڑتے ہوئے ان حقائق پر مبنی ایک کتاب Oudh: Its Princes and Its Government Vindicated ترتیب دے کر ۱۸۵۷ء میں جان ڈیوی اینڈ سنز سے طبع کروائی تھی جس میں یہ تمام مراسلے اور دیگر دستاویزات شامل کر دی تھیں لیکن سرکار برطانیہ نے اس کتاب کے تمام نسخے ضبط کر کے جلوا ڈالے۔ خوش قسمتی سے اس کا ایک بچا کھچا نسخہ لکھنؤ یونی ورسٹی کے استاد صفی احمد کے ہاتھ لگا جنھوں نے اسے British Aggression in Avadh کے عنوان سے ۱۹۶۹ء میں میرٹھ سے شائع کروایا۔۔ مذکورہ مراسلہ جات کے مکمل متن کے لیے دیکھیے، صفی احمد، ص ۱۴۲، ۱۴۳

۱۷۔ محمد حسن نام کے کسی شخص سے متعلق تنازع راقم الحروف کی نظر سے نہیں گزرا البتہ مسیح الدین علوی کی کتاب میں محمد حسین نامی ایک شخص کے بارے میں بادشاہ اور ریزیڈنٹ کے درمیان ہونے والا ایک نزاعی معاملہ ضرور درج ہے۔ مسیح الدین علوی کے مطابق ریزیڈنٹ سلیمان نے ریاست میں ایک متوازی عدالتی نظام قائم کر رکھا تھا اور مختلف اضلاع کے عدالتی عہدے داروں کو اپنے احکام کی عمل داری میں مشکل پیش آتی تھی۔ اس کی ایک مثال رام دت پانڈے کا واقعہ تھا جس کے خلاف ڈاکہ زنی اور قتل و غارت کے الزامات تھے۔ گورکھ پور کے مجسٹریٹ نے ریزیڈنٹ کو اس کے خلاف متعدد شکایتی مراسلے لکھے۔ ان کے جواب میں ریزیڈنٹ نے بادشاہ کو رام دت کی سرکوبی کا پیغام بھیجا۔ بادشاہ نے فوراً متعلقہ ضلعے کے ناظم محمد حسین کو حکم صادر کیا کہ مطلوبہ شخص کو گرفتار کر کے پیش کیا جائے۔ جب رام دت کو طلبی کا فرمان ملا تو وہ مسلح مزاحمت پر اتر آیا جس کے نتیجے میں سرکاری کارندوں اور ڈاکو رام دت کے ساتھیوں کے درمیان خونی تصادم ہوا اور رام دت اس تصادم کے دوران مارا گیا۔ شاہ اودھ نے حسب دستور ناظم ضلع محمد حسین کی بہادری اور فرض شناسی کو سراہا اور اس کو شاباش دی۔ حیران کن امر یہ تھا کہ جب ریزیڈنٹ کو اس امر کی اطلاع ہوئی تو اس نے بادشاہ کو پیغام بھیجا کہ محمد حسین ناظم ضلع کو رام دت کے قتل کے الزام میں گرفتار کر لیا جائے اور اس کے خلاف عدالتی تحقیقات کی جائیں۔ ریزیڈنٹ کے ایما پر بادشاہ کو بادل نخواستہ ایسا ہی کرنا پڑا لیکن اعلیٰ ترین عدالت کے روبرو بھی محمد حسین بے گناہ ثابت ہو گیا۔ ریزیڈنٹ اس فیصلے سے بھی مطمئن نہ ہوا اور اس نے گورنر جنرل سے استدعا کی کہ اس فیصلے کو کالعدم قرار دے کر گورکھ پور میں انگریز مجسٹریٹ کے روبرو مقدمہ پیش کیا جائے۔ بادشاہ نے اس اقدام کو اپنی عدلیہ کے احترام کے منافی گردانا اور یہ واقعہ دونوں کے درمیان چپقلش میں اضافے کا سبب بنا۔ تفصیل اور تمام متعلقہ دستاویزات کے متن کے لیے دیکھیے، صفی احمد، ص ۱۰۳، ۱۰۴۔

۱۸۔ کاشی پرشاد کون تھا اور کیوں کر بادشاہ اور ریزیڈنٹ کے درمیان وجہ نزاع بنا، اس بارے میں معلومات حاصل نہیں ہو سکیں۔

۱۹۔ ریزیڈنسی میں کسی مسلح شخص کے داخلے کا واقعہ سچ تھا یا محض الزام، اس بارے میں تاریخی حقائق خاموش ہیں۔ بادشاہ کا خیال تھا کہ یہ محض ایک شبہ تھا جب کہ ریزیڈنٹ اسے ایک سازش قرار دیتا تھا۔

۲۰۔ بادشاہ نے اس استدلال کے جواز میں : کہ ایسی کون سی ریاست ہے جہاں لاقانونیت یا مفسدانہ کارروائیوں کی مثالیں نہ ملتی ہوں، ایسٹ انڈیا کمپنی کے زیر انتظام علاقوں میں ہونے والے ایسے واقعات کی جو دستاویزی شہادتیں پیش کی ہوں گی وہ اس کتاب کی صورت میں تو موجود نہیں ہیں لیکن ان میں سے کچھ کا تذکرہ مسیح الدین علوی کی کتاب میں مل جاتا ہے۔

۲۱۔ اس رپورٹ کے مکمل متن کے لیے دیکھیے:

https://archive.org/stream/avindicationmar01jackgoog/avindicationmar01jackgoog_djvu.txt

Scanned with CamScanner

۲۲۔ ان معاہدوں کے اصل متن کے انگریزی ترجمے مسیح الدین علوی نے اپنی کتاب میں شامل کیے ہیں۔

۲۳۔ واجد علی شاہ کا خیال کہ انگلستان کی ملکہ اپنے ہر فیصلے میں اسی طرح مختار ہے، جیسے ہندوستان کے بادشاہوں کا دستور رہا ہے، قابل فہم ہے۔ ہندوستانی معاشرے میں بادشاہت کے ادارے کو جو مقام اور اختیارات حاصل تھے، ان کے پیش نظر ہندوستانی ذہن کے لیے انگلستان میں ملکہ کی علامتی حیثیت اور اس کے اختیارات پر پارلیمان کی پہرے داری کا تصور بالکل اجنبی تھا اور وہ یہ سمجھنے سے قاصر تھا کہ ملکہ ذاتی طور پر کسی معاملے کا فیصلہ کرنے کی مختار نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان سے ریاستوں کے حکمران، کمپنی کے ملازم اور دیگر افراد جب بھی انگلستان سے انصاف یا حمایت حاصل کرنے کا ارادہ کرتے تو وہ ملکہ کو مطلق العنان اور مختار کل خیال کرتے ہوئے ان کے لطف وکرم کے امیدوار رہتے، جب کہ اصل صورت حال اس سے بہت مختلف تھی۔ ملکہ کے فیصلے پارلیمان کی توثیق کے محتاج تھے اور پارلیمان پر سیاسی، معاشی اور ذاتی مفاد کی عینک سے دیکھنے والوں کی حکومت تھی۔ منشی عبدالکریم کے معاملے میں ملکہ کی جو مخالفت ہوئی اور جس طرح ان کی کردار کشی کا مظاہرہ ہوا وہ انگلستان کی سیاست کا گھناؤنا چہرہ پیش کرنے کے لیے کافی ہے۔

۲۴۔ تین لوگوں سے مراد ملکہ کشور، مرزا ولی عہد محمد حامد علی بہادر اور مرزا اسکندر حشمت بہادر ہیں۔

Scanned with CamScanner

ریاست بہاول پور کا شاہی کتب خانہ: قیام، ترقی اور بربادی

عصمت درانی

۱۔ کتب خانے کا قیام اور ترقی:

برصغیر پاک و ہند میں خطہ بہاول پور کو، جسے ریاستی دور میں "بغداد الجدید" بھی کہا جاتا تھا، علم کے ایک مرکز کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ یہاں کے نوابان، مشائخ کرام اور اہل علم و دانش نے علم و ادب کی مشعلیں روشن کرنے میں اہم کردار ادا کیا اور اس مقصد کے لیے اپنے نجی کتب خانے قائم کیے۔ ان میں سب سے قابل ذکر نوابان بہاول پور کا کتب خانہ تھا، جسے "کتب خانہ سلطانی" یا "شاہی کتب خانہ" کے نام سے تخصیص حاصل تھی۔

تاریخی واقعات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس کتب خانے کا قیام اس وقت عمل میں آیا جب نواب محمد بہاول خان اول (م: ۱۷۴۹ء) نے ۱۷۴۸ء میں دارلسرور بہاول پور کے نام سے اپنے دارالحکومت کی بنیاد رکھی۔ یہ کتب خانہ بہاول پور شہر کے موجودہ محلہ باغ ماہی کے مقام پر نوابان بہاول پور کی پہلی اقامت گاہ "شیش محل" میں قائم کیا گیا تھا۔ ۱۷۷۹ء میں جب افغان بادشاہ تیمور شاہ (۱۷۴۸ء-۱۷۹۳ء) کی فوج نے بہاول پور کو تاخت و تاراج کیا اور شہر کو آگ لگا دی تو شاہی عمارات کے ساتھ یہ کتب خانہ بھی خاکستر ہو گیا۔

نواب بہاول خان ثانی (م: ۱۸۰۹ء) نے اپنے مطالعہ شوق کو پورا کرنے کے لیے ڈیراور میں شاہی کتاب خانے کی بنیاد رکھی۔ نواب بہاول خان ثانی کے علمی ذوق کے پیش نظر ایک بار سندھ کے ہم عصر تالپور حکمران، میر کرم علی خان (م: ۱۲۴۴ھ/ ۲۹-۱۸۲۸ء) نے تذکرۂ آتش کدہ تصنیف آذر بیگدلی کا ایک نسخہ ارسال کیا، جس کا ذکر جواہر عباسیہ میں ان الفاظ میں ملتا ہے:

"و ہم در این ایام که سواری دولت والا از شکار گاه بیت تہران والا، صید افگنان رونق افزای احمد پور گردید، غلام محمد حجانه وکیل میر صاحب کیوان منزلت میر غلام علی خان و میر کرم علی خان و میر مراد علی خان، سه دست بندوق عمل استاد میر خان مذکور به بندو بار طلایی مزین به مینای فر فوزه، جواہری مر سوله ہر سه میر صاحبان مذکور، خصوصاً کتاب آتشکده، که شخصی در ایران به تضمین ریاض الشعراء تالیف نموده و ذکر شعرای متاخرین، ضمیمة اذکار متقدمین در آن افزوده، به ادای پیغامات محبت اقتران و اشارات

مسودت نظام از میر صاحب، شخص کرم میر کرم علی خان از نظر والا گذرانید کہ
میر کرم، تصویر بر صفحہ سفیدہ دلنشین بہ خط خویش نگاشتہ بود، بیت:

دی مغبچہ ای دیدم در طوف حرم می گفت　　این خانہ بدین خوبی آتشکدہ بایستی [۱]

نواب بہاول خان ثانی کے دور میں دوسرا بڑا کتب خانہ احمد پور شرقیہ کے شاہی قلعے میں قائم تھا، جہاں زیادہ تر تاریخ کی کتابیں تھیں۔ جواہر عباسیہ کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ نواب صاحب احمد پور شرقیہ میں تاریخ کی کتب کے مطالعے میں مصروف رہتے تھے[۲]۔ اسی دور میں تاریخ ابن اعثم کوفی کا فارسی ترجمہ مولوی محمد مستوفی بن احمد مستوفی نے کیا جو ملازم سرکار تھے اور بہت عالم و فاضل شخص تھے۔ اس عہد میں بھی ترجمہ، تالیف اور جلد سازی کا خاص اہتمام ہوتا تھا۔ جلد کے گتے خاص طور پر تیار کیے جاتے تھے اور ان پر زیب و زینت کے لیے جو مہریں اور نقوش ثبت کیے جاتے تھے ان پر بھی نواب کا نام کندہ ہوتا تھا[۳]۔ اسی ترجمہ تاریخ ابن اعثم کوفی کا ایک قلمی نسخہ (رجسٹر نمبر: ۶۳۲) کتب خانہ سلطانی میں موجود تھا[۴]۔

نواب بہاول خان ثالث بالخیر (۱۸۲۵ء۔۱۸۵۲ء) کا دور حکومت علمی و دینی اعتبار سے درخشاں دور کی حیثیت رکھتا ہے۔ انھوں نے بہاول گڑھ شرقیہ کے مقام پر ایک بڑا کتب خانہ بھی قائم کیا اور ہر نئی آنے والی کتاب کے سرورق پر اس کی تاریخ داخلہ کا اندراج اپنے دست خط سے کرتے تھے۔ وہ غالباً پہلے نواب تھے جنھوں نے مولوی محمد اعظم (۱۷۶۹-۱۸۶۷ء) کو ''درباری مؤرخ'' کے عہدے پر تعینات کیا جنھوں نے ۱۸۳۸ء میں فارسی زبان میں بہاول پور کی تاریخ تذکرۃ الخوانین المعروف جواہر عباسیہ تحریر کی۔ اس مخطوطے پر مذکورہ نواب نے اپنے ہاتھ سے حواشی اور سرخیاں تحریر کیں اور اپنے کتب خانے میں داخل کرنے کی تاریخ درج کی۔ جواہر عباسیہ تاریخ بہاول پور کا ابتدائی ماخذ شمار ہوتا ہے۔ ۱۸۴۲ء میں ہندوستان کے متحدہ صوبہ (یوپی) کا لیفٹیننٹ گورنر ٹی سی رابرٹسن (T.C.Robertson) بہاول پور پہنچا تو اس کی فرمائش پر بہاول خان ثالث نے اپنے کتب خانے سے جواہر عباسیہ کا ایک نسخہ اسے پیش کیا۔ نواب کی کتابوں سے دل چسپی کا اندازہ کرتے ہوئے گورنر مذکور نے واپسی پر اس کے لیے انگریزی اور فارسی کی چند کتابیں تحفے کے طور پر بھجوائیں[۵]۔

۱۸۵۲ء تا ۱۸۶۶ء کا دور ریاست بہاول پور میں خانہ جنگی اور اندرونی خلفشار کا دور تھا۔ اس لیے نوابان بہاول پور اس دور میں اپنے کتب خانوں پر توجہ نہ دے سکے۔ اس دوران قلعہ ڈیراور کا مرکزی کتب خانہ کسی تہہ خانے میں منتقل کر دیا گیا۔ جہاں یہ عمارت کی شکستگی کی بنا پر زمین برد ہو گیا۔ تاہم اس کتب خانے کے کچھ حصے کی بازیابی کم از کم پچاس سال بعد ۱۹۰۳ء میں کھدائی کے دوران ہوئی۔ اگرچہ اس وقت تک اس علمی خزینے کا بیشتر حصہ ضائع ہو چکا تھا مگر نادر طلائی مخطوطات پر مشتمل تفاسیر، تاریخی کتب اور دستاویزات میں سے کچھ حصہ بازیاب ہوا جسے دوبارہ شاہی محل کی زینت بنا دیا گیا[۶]۔

۱۸۶۶ء کے بعد نواب صادق محمد خان رابع ((۱۸۶۶ء-۱۸۹۹ء) اور نواب محمد بہاول خان خامس (۱۸۸۳ء-۱۹۰۷ء) نے بہاول پور کے نور محل (تعمیر: ۱۸۷۲ء) اور دولت خانہ (تعمیر: ۱۸۸۱ء) میں شاہی کتب خانے

قائم کیے۔ آغاز میں یہاں چھے ہزار کے قریب کتب اور مخطوطات رکھے گئے۔ ان میں فارسی، اردو اور انگریزی کتابیں شامل تھیں۔ جب کہ توشہ خانہ[7] کی لائبریری یا عام کتب خانہ کے نام سے ایک الگ کتب خانہ بھی موجود تھا۔ ان کتب خانوں میں نظم ونثر، حیوانات، نباتات، افسانہ، ناول، ڈراما، سوانح، سفرنامہ، تاریخ، فنون، شکار، مردانہ کھیلوں، علم طب، افسانوں، قصوں، علوم طبیعہ وفلسفہ، علم وادب اور زبان وعلوم کی کتابیں اور قلمی مخطوطات شامل تھے[8]۔

نواب صادق خان رابع میں علم وہنر کو فروغ دینے کا جذبہ موجود تھا۔ ان کے عہد میں کاریگر اور اہل علم دور دراز کے علاقوں سے آئے۔ مشائخ، ادباء اور شعراء سے انہیں لگاؤ تھا۔ عزیز الرحمان لکھتے ہیں:

> آپ کی تعلیم چوں کہ عمدگی سے ہوئی تھی اس لیے کتب بینی کا شوق حد سے زیادہ تھا۔ آپ کی انگریزی لائبریری میں سر والٹر سکاٹ، ڈکنز، شیکسپئر، ٹینی سن کی تصانیف موجود تھیں۔ آپ ان کا بے تکلف مطالعہ فرماتے تھے اور جب اس لٹریچر سے طبیعت سیر ہو جاتی تو آپ نیچرل ہسٹری، بایوگرافی، ٹریولز اینڈ ویجز، ہسٹری، آرٹس، سپورٹس اینڈ گیمز، افسانوں اور ناولوں وغیرہ سے طبیعت کو بہلاتے تھے۔ کتابوں کے علاوہ یورپ، ایشیا، اور ہندوستان کے تازہ اخبارات، رسالے اور میگزین وغیرہ بھی آپ کے مطالعے میں آتے تھے[9]۔

نواب صادق خان رابع کے ابتدائی دور کے ایک عالم مولانا عزیز الدین (۱۸۴۱ء-۱۹۰۵ء) کا ذکر بھی اہمیت کا حامل ہے جو دولت خانہ بہاول پور اور شاہی مسجد کے خطیب تھے۔ ان کا تعلق گوجرانوالہ سے تھا وہ ریاست کے نوابان کی علم دوستی کا چرچا سن کر دربار بہاول پور سے منسلک ہوئے۔ انھوں نے شعر وشاعری اور فن تاریخ گوئی میں نام پیدا کیا لیکن ان کا سب سے بڑا وصف ان کی خطاطی اور خوش نویسی تھا جس کی بنا پر نواب بہاول کی طرف سے انھیں ''یاقوت قلم'' کا خطاب دیا گیا[10]۔ وہ ایک ماہر خطاط ہونے کے علاوہ ایک اعلی پائے کے شاعر، ادیب، علم جفر کے ماہر اور تاریخ گو تھے۔ ۱۸۹۵ء میں مولانا عزیز الدین کی دو سو اشعار پر مشتمل مثنوی صادق شاہی کتب خانے کی زینت بنی۔ اس مثنوی میں حمد بھی ہے، نعت بھی، مناقب صحابہ بھی، اور مدح نواب صادق خان رابع بھی۔ مولانا کے ہاتھ سے نقاشی اور زرنگاری کے کام والا کلام اللہ کا نادر نسخہ اور دیوان حافظ، جنھیں عجائبات میں شمار کیا جاتا تھا، شاہی لائبریری کی زینت تھا۔ واضح ہو کہ ان میں سے دیوان حافظ کے ہر صفحے کے نقوش ونگار دوسرے صفحے سے مختلف تھے۔ مولانا عزیز کا فن خطاطی آپ کے تحریر کردہ دیوان خواجہ غلام فرید میں بھی نمایاں تھا۔ مولانا عزیز الدین نے نواب صادق محمد رابع کی فرمائش پر ایک باز نامہ کا فارسی سے اردو ترجمہ کیا اور اسے طلائی قلم کاری سے مزین کر کے نواب صاحب کو پیش کیا۔ اس کے علاوہ اپنا سفرنامہ حج بھی لکھ کر نذر کیا جو شاہی کتب خانے میں ایک انمول اضافہ تھا[11]۔

نواب بہاول خان خامس، جو خود بھی صاحب کتاب تھے، کے ذاتی کتب خانے کے بارے میں عزیز الرحمان عزیز حیات بہاول خان خامس میں لکھتے ہیں:

Scanned with CamScanner

ان کا پرائیویٹ کتب خانہ ان کے علمی جذبات کا شاہد ہے۔ مذہبی، اخلاقی، تاریخی، قانونی کتابوں کے علاوہ ادب، لٹریچر، قصص، ناول اور ڈرامے پرمنی ہزاروں انگریزی اور اردو کتابیں موجود ہیں اور یہ سب ان کے مطالعہ سے گزری ہوئی ہیں[12]۔

گو بہاول پور کے عباسی حکمران پہلے راجپوتانہ کے دو مہاراجوں سے لڑتے رہے اور آخر میں سکھوں سے نبرد آزما ہوئے تاہم ایک بات سب میں مشترک رہی، اور وہ تھی علماء اور فضلا کی قدر دانی اور اس وقت کے رائج علوم اور مدرسوں کی سرپرستی وعلم دوستی، جس کے باعث یہ تمام حضرات کتابوں کے شائق نظر آتے ہیں اور ان کے قائم کردہ کتب خانے ان کی کتاب دوستی کا ثبوت مہیا کرتے ہیں۔

ریاست بہاول پور کے آخری نواب، صادق محمد خان خامس (۱۹۰۴ء-۱۹۶۶ء) صاحب کتاب تھے اور عمدہ علمی وادبی ذوق رکھتے تھے۔ ان کے جشن تاج پوشی کے موقعے پر ۸ مارچ ۱۹۲۴ء کو صادق ریڈنگ لائبریری کی عمارت کا سنگ بنیاد رکھا گیا، جس کے لیے نواب صاحب نے ۸۸ کنال تیرہ مرلے زمین وقف کی۔ انھوں نے صادق گڑھ پیلس (تعمیر: ۱۸۸۲ء) میں ایک شاندار کتب خانہ قائم کیا اور اسے ''کتب خانہ سلطانی'' کا نام دیا۔ آپ نے دوسرا کتب خانہ، بہاول پور کے مضاف میں ڈیرہ نواب کے قدیم محل میں قائم کیا جسے ''بیرونی کتب خانہ'' کہا جاتا تھا۔ ان کتب خانوں میں ایک محتاط اندازے کے مطابق چھتیس ہزار کے قریب نایاب کتب اور نادر مخطوطات جمع تھے۔ صادق گڑھ پیلس کے شاہی کتب خانے کے سابق کلرک، حافظ محمد امین کے بیان کے مطابق، آپ سال بھر ملکی اور غیر ملکی اشاعت خانوں کی ارسال کردہ فہرستوں میں سے کتابوں کا انتخاب کرتے اور ان میں سے ہر کتاب کے تین نسخے خریدے جاتے۔ ان میں سے ایک نسخہ صادق گڑھ محل کے کتب خانہ سلطانی میں رکھا جاتا، دوسرا سینٹرل لائبریری بہاول پور اور تیسرا، ایس ای کالج بہاول پور کی لائبریری میں محفوظ کیا جاتا۔ اس کے علاوہ آپ ہر سال یورپ کے سفر کے دوران کثیر تعداد میں کتب خریدتے جو بڑے بڑے ڈبوں میں بند ہو کر آتیں[13]۔

دنیا کی ہر بہترین کتاب نواب صاحب کی میز پر پائی جاتی تھی۔ برصغیر میں دینی، علمی اور ادبی کارناموں کی ہر جلد آپ کے کتب خانے تک پہنچتی تھی۔ نواب صاحب ایک بار حجاز کے سفر پر گئے تو وہاں سے کئی نادر مخطوطات ساتھ لائے جن کی تفصیل صادق الاخبار[14] میں موجود ہے۔ اس طرح نوابان بہاول پور کی ذاتی کاوشوں اور زر کثیر کے صرف سے صادق گڑھ محل کے ''کتب خانہ سلطانی'' میں قدیم مذہبی کتب، مصاحف، تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف، علم کلام، تاریخ و ادب، فارسی ادب اور دیگر علوم کی قلمی اور مطبوعہ تصنیفات کثیر تعداد میں جمع ہوئیں۔

کتب خانہ سلطانی مخطوطات اور نادر کتب کا ایک بیش بہا خزانہ تھا۔ یہ کتب خانہ بعد ازیں قلعہ ڈیراور سے صادق گڑھ پیلس (ڈیرہ نواب صاحب) میں منتقل کر دیا گیا اور اس کا جزوی حصہ بہاول پور میں نور محل کی تعمیر کے بعد اس کی بالائی منزل میں منتقل کیا گیا۔ بہاول پور میں موجودگی کے دوران اکثر رات کو نواب صادق خامس مطالعہ کتب کرتے، اس لیے ڈیرہ نواب صاحب کے علاوہ کتب خانہ نور محل میں بھی ہمہ وقت لائبریرین کا تقرر عمل میں لایا گیا۔ مولانا عزیز الرحمان کا ابتدائی

Scanned with CamScanner

تقرر بھی اسی نور محل کی لائبریری میں ہوا۔

بہاول پور کی ایک علمی و ادبی شخصیت، معروف شاعر و ادیب مولوی عزیز الرحمان عزیز بہاول پوری (۱۸۷۳-۱۹۴۴ء)، جن کی خدمات ایک مفصل مضمون کی متقضی ہیں، اس کتب خانے کے کتاب دار رہے۔ تاریخ ڈیراور، تاریخ الوزرا، صبح صادق، ذکر خیر، بوستان عزیز، گلستان عزیز، مثنوی نور و نار، وغیرہ مولانا کی قابل ذکر تصانیف ہیں۔

عزیز الرحمان عزیز، نواب صادق خان رابع کے کتب خانے میں ۲۰ دسمبر ۱۸۹۴ء کو لائبریرین مقرر ہوئے اور تقریباً پانچ سال یہ خدمت انجام دی[۱۵]۔ نواب بہاول پور نے ان کی خدمات کا بارہا اعتراف کیا اور انعام و اکرام سے نوازا۔ نواب صادق محمد خان کے ساتھ فریضۂ حج ادا کیا اور حج صادق کے نام سے سفرنامہ لکھا۔ نواب نے خوش ہوکر "دبیر الملک" کا خطاب عطا کیا۔ اگرچہ انھوں نے ملازمت کے ۲۵ سال پورے ہونے پر ریٹائرمنٹ لے لی مگر نواب صاحب کا کتب خانہ ان کی زیر سرپرستی رہا[۱۶]۔ ان کی خود نوشت ڈائری میں کتب خانے سے متعلق بعض یادداشتیں درج ہیں، جن کے مطابق:

- ۲۸ اپریل ۱۸۹۹ء کو کتب خانہ سرکاری کو جمع کرنے اور مرتب کرنے کی خدمت آپ کے سپرد ہوئی اور انھوں نے صادق گڑھ اور ڈیرہ نواب سے کتب لاکر تمام لائبریری نور محل بہاول پور میں جمع کیں؛
- صادق ریڈنگ لائبریری کمیٹی کے جوائنٹ سیکرٹری بھی رہے؛
- نواب صادق خان خامس کے میوزیم سلطانی (نوادرات و مخطوطات سیکشن) کے سپرنٹنڈنٹ رہے۔ اور یہ ایسا مہتم بالشان عہدہ ہے جو سوائے خصوصی آدمیوں کے اور کسی کو عطا نہیں ہوتا؛
- ۲ اپریل ۱۹۳۱ء کو نواب صاحب کے حکم سے مبلغ ایک سو روپیہ ماہ وار، توشہ خانۂ نج سے میوزیم کی تنظیم و ترتیب کی کارکردگی پر عطا ہوا؛
- ۳ جولائی ۱۹۳۵ء کو کوئٹہ میں آنے والے زلزلے کی امداد کے لیے لارڈ ولنگڈن مع لیڈی، ڈیرہ نواب تشریف لائے۔ مولانا نے بحیثیت سپرنٹنڈنٹ میوزیم سلطانی، وائسرائے اور لیڈی وائسرائے سے ملاقات کی اور ان دونوں نے آپ کی خدمات کو سراہا[۱۷]۔ عزیز الرحمان عزیز لکھتے ہیں:

> آقائے نام دار، سلطان العلوم، حضور تاج دار بہاول پور خلد اللہ ملکہ و سلطنتہٗ کے کتب خانہ عالیہ کے مطالعہ اور خدمت کا شرف جب سے مجھے نصیب ہوا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ یہی لمحات میری زندگی کے خوش ترین لمحات ہیں۔ پڑھنا لکھنا ابتدائی عمر کا شغل رہا۔ مطالعہ کا شوق وراثت میں ملا ہوا تھا۔ اس شاہی کتب خانہ کی نایاب و نادر کتابوں نے جو روح آسا زندگی بخشی، بیش بہا اور عظیم الشان منظر میرے سامنے پیش کیا، وہ در حقیقت کبھی فراموش نہیں ہو سکتا۔ اور اگر میں سخت سے سخت حوادث زمانہ کے باوجود اب تک زندہ ہوں تو میری زندگی کا زیادہ حصہ اسی سلطانی کتب خانے کا ہے۔ اس کتب خانے میں علاوہ بے شمار انگریزی ذخیرۂ کتب، فارسی اور عربی کی نایاب اور قابل قدر کتابوں کا اتنا بڑا سامان موجود ہے کہ انسان کی عمر بہ کیف بسر ہو سکتی ہے[۱۸]۔

Scanned with CamScanner

مولوی غلام احمد اختر (۱۸۶۰ء-۱۹۴۲ء) شاہی کتب خانے کے کتاب داروں میں رہے ہیں۔ ۱۹۱۵ء تک سرکاری ملازم رہے۔ ریاست کے معروف ادیب اور شاعر تھے۔ نواب بہاول خامس نے مولوی غلام احمد اختر کو تاریخ بہاول پور لکھنے پر مامور کیا۔ نواب بہاول خان کا سفرنامہ حج بھی انھوں نے لکھا۔ ملازمت سے فراغت پانے کے بعد نواب صادق محمد خان خامس نے آپ کو تاریخ اسلام لکھنے پر مامور کیا اور شاہی لائبریری ان کے سپرد کردی۔ مولوی صاحب نے تاریخ اسلام کے چند باب ترتیب دیے اور معروف خوش نویس منشی غلام محمد سے کتابت کروائے۔ یہ اصل قلمی نسخے نواب صاحب کی لائبریری صادق گڑھ میں محفوظ تھے لیکن کتب خانے کی تقسیم کے بعد اب ان کے بارے میں کچھ معلوم نہیں[19]۔

شاہی کتب خانے میں میوزیم سلطانی کے نام سے نوادرات کا ایک سیکشن بھی موجود تھا۔ صادق گڑھ پیلس میں مشرقی جانب یہ سیکشن موجود تھا۔ اردو، فارسی، عربی اور سرائیکی کتب کے نادر مخطوطات کے علاوہ اس کے قدیم اسلحہ خانے میں زرہ بکتر کے سینکڑوں نادر نمونوں کے علاوہ تلواروں، خنجروں، تیر کمانوں اور بندوقوں سے لے کر انواع و اقسام کی توپوں تک کے نمونے موجود تھے۔ ہمارے سیاسی زعماء اور جدوجہد آزادی کے عظیم المرتبت رہنماؤں کی تصویریں، تحریریں، خطوط اور دستاویزات اسی میوزیم اور اس سے منسلک محافظ خانہ میں موجود تھیں جن سے ہماری سیاسی، معاشرتی، علمی و ادبی تاریخ کی بعض گم شدہ کڑیاں مل سکتی ہیں۔ ایسی رپورٹیں، کارروائیاں اور فرامین موجود تھے جن سے برصغیر کی تاریخ کے مختلف واقعات پر روشنی پڑتی ہے۔ کچھ قدیم تذکرے اور کئی ایسی دستاویزات جو تسخیر قلعہ ڈیراور کے وقت عباسی فاتحین کے ہاتھ آئیں، وہ بھی وہاں محفوظ تھیں[20]۔ نواب صادق خامس کو کتب خانہ اور میوزیم سلطانی سے اس حد تک دل چسپی تھی کہ انھوں نے شاہی محل کے ان اہم اداروں کی نگرانی کا فریضہ اپنے ولی عہد، محمد عباس عباسی کے سپرد کیا ہوا تھا[21]۔ عزیز الرحمان عزیز بھی اس میوزیم سلطانی کے سپرنٹنڈنٹ کی حیثیت سے خدمات انجام دیتے رہے۔ میوزیم سلطانی کے قلمی نسخوں کے متعلق عزیز الرحمان نے مختلف مقامات پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ چند ایک ملاحظہ ہوں:

> اعلیٰ حضرت سلطان العلوم حضور سرکار ابد قرار فرماں روائے بہاول پور دام اقبالہ و ملکہ کے میوزیم میں جو قلمی کتاب خانہ موجود ہے، وہ قدامت، خط اور تصاویر کے لحاظ سے بے نظیر اور قابل دید ہے۔ خاندان عالیہ عباسیہ کو ابتدا سے جو علم پروری اور قدر دانی علوم و فنون کا امتیاز حاصل رہا ہے اس کا نمونہ صحیح طور پر بہاول پور کی عجائب روزگار کتابوں کے دیکھنے سے آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے۔ بہت سی کتابیں اصل مصنفوں کی قلمی موجود ہیں اور بعض اس قدر عرصہ سے محفوظ ہیں کہ ان کی حفاظت اور احتیاط دیکھ کر انسان حیرت زدہ ہو جاتا ہے[22]۔

> قدیم قلمی مذہبی کتابیں، مصحف شریف، تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف اور علم کلام، تاریخ ادب کے بے بہا جواہر فارسی ادب اور علوم متعددہ کی قلمی اور باتصویر مجلدات نادرہ روزگار اور کمیاب تصنیفات کے کثیر التعداد مرقعے، میری حیرت اور مسرت کا اعلیٰ ترین سامان بہم پہنچانے والے تھے۔ نستعلیق کے بے نظیر نمونے، مصوری اور خطاطی کے عدیم المثال مجموعے، گلکاری کے مطلا نظر فریب اور دلکش شاہکار اس کتب خانے کی عظمت اور اہمیت کی دلیل

Scanned with CamScanner

ہیں۔ سرکار بہاول پور دام اقبالہ وملکہ کے اس عالی شان کتب خانے میں ہر قسم کے علوم وفنون کے جو قدیم مصور اور خوش قلم نایاب کتابیں موجود ہیں اس کا تذکرہ میں کسی دوسرے وقت میں سپرد قلم کروں گا[۲۳]۔

اس کتب خانے میں تاریخ بہاول پور کے تمام مآخذ قلمی صورت میں موجود تھے۔ ان میں دولت رائے کی مـــــرآۃ دولت عباسی، مولوی اعظم کی جواہر عباسیہ، منشی اودھے بھان سڈانہ کی تاریخ بہاول پور، سید مراد شاہ گردیزی کی پانچ جلدوں پر مشتمل تاریخ مراد، جو تاریخ بہاول پور پر لکھی جانے والی پہلی اردو تصنیف ہے اور مغل شہزادہ مرزا اشرف گورگانی اور مولوی محمد دین کی کتاب صادق التواریخ جیسے فارسی زبان کے مخطوطے شامل تھے۔ یہاں تاریخ، جغرافیہ، رمل ونجوم، لطائف وظرائف، دواوین، قصہ جات، لغات، انشاء، اخلاق، ادب، منطق، نحو، صرف، تصوف، فارسی صحائف، علم سیر، مناظرہ، فقہ، تفسیر اور احادیث کے موضوعات پر متعدد قلمی نسخے موجود تھے۔ کتاب البشارۃ و النذارۃ فی تعبیر المنام، تحفۂ غوثیہ طب، مجالس جہانگیری، مجالس العشاق، تذکرہ عید روسیہ جیسی نایاب کتب اور مخطوطات کے علاوہ کلیات ابن یمین کا مکمل نسخہ بھی اس کتب خانے میں موجود تھا۔ اس کتب خانے کے کتاب دار عزیز الرحمان عزیز کے مطابق کلیات ابن یمین کا یہ نسخہ کتب خانہ سلطانی میں داخل ہونے سے پہلے، ایران کے شاہی کتب خانوں کی زینت رہ چکا تھا۔ سرورق پر ایک مہر لگی ہوئی تھی جس پر "من کتب خزانۃ سلطان الاعظم شاہ رخ بہادر" درج ہے۔ ایک مہر خواجہ بہاء الدین عمر بن خواجہ احرار کی ثبت ہے۔ ایک مہر محمد سیف اللہ کی اس دیوان پر ثبت ہے۔ ایک مہر اسحاق بن خواجہ فاضل کی ہے۔ ایک اور مہر محمد یوسف بن خواجہ یعقوب کی ثبت ہے اور اس پر سن ۱۰۵۲ھ ثبت ہے۔ کئی اور مہریں بھی جابجا اس کلیات میں لگی ہوئی ہیں جن کے نقش پڑھے نہیں جاتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلیات کئی ایک کتب خانوں کی زینت رہ چکا تھا[۲۴]۔ اس دیوان کی ندرت کا اندازہ حاجی رحیم بخش صاحب بہادر مرحوم پریسیڈنٹ کونسل آف بہاول پور کے اس بیان سے بھی لگایا جاسکتا ہے:

> سلطنت آصفیہ، دکن کے منتظم علوم، عرصہ ہوا بہاول پور میں تشریف لائے تھے۔ انھوں نے اس دیوان کو دیکھ کر ظاہر کیا کہ میں مدت سے اس دیوان کی تلاش میں تھا۔ بہاول پور میں یہ نایاب نسخہ دستیاب ہوا ہے۔ وہ اس دیوان کو عاریۃً اپنے ساتھ دکن لے گئے تھے اور نقل کرالینے کے بعد اصل دیوان واپس کیا تھا[۲۵]۔

علم الانساب واسماء الرجال کے موضوع پر امام ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایوب الطبرانی معجم کبیر طبرانی کی تصنیف ہے۔ عزیز الرحمان عزیز کے بقول تمام ہندوستان میں اس کتاب کا صرف یہی ایک نسخہ ہے جو سلطانی کتب خانے میں موجود ہے۔ یہ کتاب، کتب خانہ امیر السادات، کابل میں ۱۰۵۶ھ کو داخل ہوئی۔ اور پھر ملک جعفر بن جلال مقصود عالم شاہی رضوانی کی لائبریری میں رہی۔ اس پر ۱۰۵۷ھ کی مہر ثبت ہے۔ اس کے بعد جعفر بن جلال کے فرزند محمد بن جعفر بدر عالم شاہی نے رمضان المبارک ۱۰۸۸ھ میں اس کا بالترتیب مطالعہ کرکے اس پر اپنے قلم سے تحریر لکھی۔ بڑی تقطیع کے ۵۲۴ اوراق ہیں اور ہر صفحے میں ۳۵ سطریں ہیں۔ ۱۹۳۹ء میں جب علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا وفد نواب صاحب کے

Scanned with CamScanner

سلام سے مشرف ہوا تو وفد کے ممبران نے کتب خانہ سلطانی کی بے نظیر کتابوں کے سلسلے میں اس کتاب کو دیکھ کر اس کی موجودگی پر بہت مسرت کا اظہار کرتے ہوئے اس کی حفاظت اور دیکھ بھال کا اعتراف کیا اور نواب صاحب کی علم دوستی اور انتخاب کتب کو سراہا۔ عزیز الرحمان عزیز لکھتے ہیں:

> حضرت مولوی محمد عبید الرحمان صاحب شروانی ممبر وفد نے اپنے والد صاحب علامہ دہر جناب مولوی حبیب الرحمان خان صاحب بہادر صدر یار جنگ سابق وزیر معارف حیدر آباد دکن سے اس نادر الوجود کتاب کا ذکر کیا۔ صاحب موصوف نے اس کتاب کے متعلق راقم نا چیز سے حالات معلوم کرنے کے بعد لکھا کہ: معجم کبیر طبرانی کی کیفیت پڑھ کر دلی مسرت ہوئی۔ ایک نادر علمی سرمایہ ہے۔ کاش میں اس کی زیارت سے مشرف ہوتا[۲۶]۔

اس کے علاوہ مجالس جہانگیری کا قلمی نسخہ بھی اس کتب خانے میں موجود تھا۔ نور الدین محمد جہانگیر (۹۷۷ھ/۱۵۶۹ء؛ تخت نشینی: ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء؛ وفات: ۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷ء) کی دل چسپیوں، رجحانات، طرز حکومت اور اس کے ابتدائی تین سالہ دور حکومت (۱۰۱۷-۱۰۲۰ھ/ ۱۶۰۸-۱۶۱۱ء) کے بعض واقعات کے لیے ایک مفید اور دل چسپ فارسی ماخذ ہے۔ یہ نسخہ لاہور میں اردو کے محقق اور علم دوست، خلیل الرحمان داودی مرحوم (م: ۲۰۰۲ء) کے پاس تھا۔ اس نسخے پر بہاول پور کے ایک کتاب فروش کی مہر لگی ہوئی ہے۔ گویا یہ نسخہ وہاں سے آیا ہے یا کسی زمانے میں اس کتب فروش کے پاس تھا۔ ڈاکٹر عارف نوشاہی نے یہ نسخہ منتخب کیا اور ڈاکٹر معین نظامی کی شراکت کے ساتھ اس کی تصحیح کر کے مفصل مقدمہ، تعلیقات اور اشاریوں کے ساتھ مرکز پژوہشی میراث مکتوب، تہران سے ۲۰۰۶ء میں شائع کیا۔ کتاب کی تدوین کے وقت معلوم ہوا کہ یہ عبدالستار بن قاسم لاہوری کی تصنیف ہے جو جہانگیر کے درباری تھے اور یہ تمام واقعات ان کے چشم دید ہیں۔ مجالس جہانگیری کا اب تک دریافت ہونے والا یہ واحد مخطوطہ ہے۔

اس کے علاوہ کتب خانہ شاہی میں جانوروں اور پرندوں کے پالنے، شکار کرنے اور بیماریوں کی تشخیص و علاج، جنگلی جانوروں کی اقسام، ان کے شکار کے مختلف طریقے، ان کے لیے خوراک وغیرہ کے عجیب نسخے اور دوائیاں، معالجات کی بھی کئی ایک نادر اور نایاب قلمی فارسی کتابیں موجود ہیں۔ جن میں عباسیوں کے بزرگوں میں پہلے مصنف داؤد خان عباسی کی بارہویں صدی ہجری میں فارسی زبان میں تصنیف کردہ شکار اور جانوروں کے علاج معالجہ کے متعلق تمیں ابواب پر مشتمل کتاب صید المراد فی قوانین الصیاد کا مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا قلمی نسخہ کتب خانہ سلطانی میں موجود تھا جو باز کے شکار پر ایک انسائیکلو پیڈیا کی حیثیت رکھتا تھا۔ یہ نادر کتاب، کرنل ڈی سی فلٹ نے ۱۹۰۸ء میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگلہ کے زیر اہتمام شائع کی[۲۷]۔ اس کتاب کے علاوہ داؤد خان عباسی کی طب پر ایک نادر تصنیف طب داؤدی کے نام سے بھی اس کتاب خانے میں موجود تھی، جس کے کئی قلمی نسخے مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں[۲۸]۔ میاں داؤد خان کے بھائی میاں نور محمد خدایار خان عباسی، والی سندھ، کی بھی ایک کتاب منشور الوصیت و دستور الحکومت کا

Scanned with CamScanner

نسخہ بھی تھا جو ۱۷۵۰ء میں لکھی گئی۔ یہ کتاب حسام الدین راشدی (۱۹۱۱-۱۹۸۲ء) کے اہتمام اور مقدمہ کے ساتھ سندھی ادبی بورڈ، حیدر آباد سے ۱۹۶۴ء میں شائع ہوئی۔ جس سے نہ صرف ان کے ادبی ذوق کا پتا چلتا ہے بلکہ ان کے ذاتی اخلاق اور حکومت سے متعلق ان کے تصورات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ میاں نور محمد عباسی نے اس تصنیف میں اپنی ان نادر کتب کا بھی ذکر کیا ہے جو نادر شاہ ان کے سیم وزر کے ساتھ سمیٹ کر لے گیا تھا۔

نوابان بہاول پور ہمیشہ اس کتب خانے میں نادر قلمی کتب کا اضافہ کرتے رہے۔ بہاول پور کا کتب خانہ مولانا شمس الدین[29] جسے دیکھنے کا شوق ہندوستان کی کئی علمی شخصیات کے بہاول پور آنے کا باعث ہوا، وہ بھی خرید کر کتب خانہ سلطانی میں شامل کر دیا گیا تھا۔ یہ ذخیرۂ کتب بھی نوادرات کا انمول خزینہ تھا جس کی شہرت ہندوستان بھر میں تھی[30]۔

مخطوطات وکتب کے اس خزانے کی کوئی فہرست اگر بنی بھی ہوگی تو وہ بھی اس کتاب خانے کے ساتھ ہی کم یاب ہوگئی اور عوام یا علم پرور حلقوں تک نہ پہنچ سکی۔ عزیز الرحمان عزیز کے ذاتی پریس ''عزیز المطابع'' (ستمبر ۱۹۳۹ء) سے جاری ہونے والے ان کے مجلے العـزیـز (۴۰-۱۹۴۶ء) میں انھی کی زیر ادارت ''نوادر کتب خانہ سلطانی'' کے نام سے ایک سلسلۂ مضامین کئی شماروں میں جاری رہا، جس میں وہ نواب بہاول پور کے ذاتی کتب خانے کے قلمی نوادر اور دیگر کتب کا تعارف لکھا کرتے تھے لیکن وہ اس وسیع کتب خانے کی فہرست کا عشر عشیر بھی نہیں۔ ایک فہرست ۱۹۰۵ء میں صادق الاخبار پریس بہاول پور سے فہرست کتب لائبریری دولت خانۂ عالیہ کے عنوان سے ۸۰ صفحات میں شائع ہوئی لیکن اسے جامع فہرست نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ دستیاب فہرست کے مطابق وہاں موجود کتابوں کی تعداد ۱۴۴۳ بنتی ہے، جب کہ شاہی کتب خانے کی کتابیں اس سے کہیں زیادہ تھیں۔ یہ احتمال بھی ہے کہ شاید یہ فہرست کا ایک حصہ ہو۔

اس فہرست کے سرورق پر کسی مصنف کا نام درج نہیں ہے۔ قیاس ہے کہ یہ فہرست مولوی عزیز الرحمان نے تیار کی ہو گی جو مہتمم کتب خانہ تھے۔ اس فہرست میں عربی، فارسی، اردو، ہندی قلمی اور مطبوعہ کتب کا موضوع وار اندراج ہوا ہے۔ فہرست نویس نے یہ فہرست چھے کالمی جدول میں تیار کی ہے۔ کالموں کی ترتیب یہ ہے:

۱۔ نمبر شمار،
۲۔ نمبر رجسٹر،
۳۔ نام کتاب،
۴۔ تعداد جلد،
۵۔ عربی یا فارسی،
۶۔ قلمی یا مطبوعہ۔

فہرست بہت مجمل ہے۔ مصنف کا نام درج نہ ہونے کی بنا پر ہم نام کتب کی تمیز مشکل ہو جاتی ہے کہ یہ کس مصنف کی کتاب ہے؟ فہرست نویس نے کتب کے اسماء کے اندراج میں اگرچہ حروف تہجی کی ترتیب کا لحاظ رکھا ہے لیکن یہ ترتیب اسماء کے پہلے

Scanned with CamScanner

حرف تک ہی محدود ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس ترتیب کو مکمل انضباط کا حامل نہیں کہا جاسکتا۔ فہرست نویس نے ہر موضوع پر کتب کو علیحدہ نمبر شمار کے تحت درج کیا ہے۔ اگر کوئی کتاب ایک سے زائد جلدوں یا حصوں میں ہے تو فہرست نویس نے ہر حصے یا جلد کو الگ شمار کیا ہے۔ میری گنتی کے مطابق اس فہرست میں درج کتب کی مجموعی تعداد (قلمی و مطبوعہ) ۱۴۴۳ ہے۔

۲۔ کتب خانے کی بربادی

نواب صادق خان خامس عباسی کی وفات کے بعد ان کے وارثوں میں ان کی منقولہ و غیر منقولہ جائیداد کے متعلق تنازعات شروع ہو گئے۔ اس تنازعے کے دو بنیادی نکات تھے:

الف: کیا نواب آف بہاول پور کی ملکیہ جائیداد ان کی ذاتی ملکیت تھی، یا وہ بہ طور نواب آف بہاول پور، ریاست کی تمام جائیداد کے متصرف یا امین تھے؟

ب: کیا نواب آف بہاول پور کی متروکہ جائیداد ریاست بہاول پور کے قانون اور ۱۹۵۴ء کے معاہدۂ الحاق کے مطابق اصول PRIMO.GENETURE کے تحت ان کے ولی عہد کو ملے گی؟

اس تنازعہ کو مختلف عدالتوں، سفیروں اور دیگر اداروں نے طے کرنے کی کوشش کی لیکن بالآخر یہ معاملہ سپریم کورٹ آف پاکستان تک پہنچا اور وہاں ۱۹۸۲ء میں سول اپیل نمبر ۱۲۹/ ۸۷ میں طے ہوا۔ اس فیصلے کے مطابق نواب آف بہاول پور کی ذاتی اور ریاستی جائیداد کا علیحدہ علیحدہ تعین کیا گیا۔ اور ان کی ذاتی جائیداد کو ان کے وارثوں، یعنی دس صاحبزادوں، دس صاحبزادیوں اور تین بیگمات کے درمیان شرعی قوانین کے تحت تقسیم کرنے کا حکم دیا گیا۔ نواب صاحب کی منقولہ جائیداد کی طویل فہرست میں ان کے عظیم الشان کتب خانے میں موجود ان کی کتابیں بھی شامل تھیں جنھیں باقی جائیداد کی طرح ان کے وارثوں میں تقسیم ہونا تھا۔ لیکن اس فیصلے پر کسی قانونی پیچیدگی کے باعث فوری عمل نہ ہوسکا اور کتب خانہ کئی سالوں تک سربہ مہر رہا۔ یہ عمل اور یہ عرصہ اس خزانے کی تباہی کا باعث بنا۔ خاندان عباسیہ کی باہمی چپقلش و محاذ آرائی ،لوٹ کھسوٹ، آتش زنی، کتابوں کی منظم چوریوں کے علاوہ دیمک اور نمی نے یہ کتب خانہ تقسیم ہونے سے پہلے ہی برباد کر دیا۔ بچ رہنے والی کتابوں کی تقسیم ۲۰۰۴ء کے موسم گرما میں صادق گڑھ پیلس میں عمل میں آئی۔ بہاول پور اور نواب خاندان کے وفادار، گلزار احمد غوری[۳۱] (پیدائش: ۱۹۴۷ء)، جو تقسیم کے اس عمل میں شریک اور معاونین میں سے تھے، کی روایت کے مطابق عدالتی کمیشن، اہم سرکاری عہدے داران، نواب خاندان کے افراد اور وارثوں کی موجودگی میں یہ بچی کھچی کتب ان کے وارثوں میں شرعی قانون کے مطابق تقسیم کر دی گئیں۔ ساڑھے سات سو کتابیں ہر بیٹے، اور ساڑھے تین سو کتابیں ہر بیٹی کے حصے میں آئیں۔ بیگمات کے حصے بھی تھے۔ گلزار احمد غوری، اور ان کے بیٹوں: فلاح الدین غوری اور عبدالحنان غوری نے نواب صاحب کے صاحبزادے سعید الرشید عباسی کے مشورے پر کتب خانے کی بچی کھچی کتابوں کو تیس ڈھیریوں میں تقسیم کیا۔ ان ڈھیریوں پر تیس وارثوں کے ناموں کی پرچیاں لگائی گئیں، اور ہر کوئی اپنا حصہ لے کر چلتا بنا۔ یوں یہ عظیم الشان کتاب خانہ کچھ بکھر گیا، کچھ فروخت ہوا، اور کچھ تقسیم ہو گیا۔

Scanned with CamScanner

تقسیم جائیداد کے فیصلے کے بعد صادق گڑھ پیلس سے کتب کی منتقلی کے وقت کئی نادر و نایاب کتب ڈیرہ نواب صاحب کی گلیوں میں سڑاند پھیلاتے متعفن نالیوں کے پانی میں تیرتی ہوئی پائی گئیں۔ کچھ بچوں نے ان کو اکٹھا کیا اور ردی والے کے پاس فروخت کے لیے لے آئے۔ ان میں ایک نسخہ حج صادق کا بھی تھا جو ۱۹۳۷ء میں پالم پور سے شائع ہوا تھا۔ اس نسخے کی ملتان انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اینڈ ریسرچ سے ۲۰۰۸ء میں طباعت نو کی گئی تا کہ یہ نادر تالیف، محققین و مورخین کے ساتھ ساتھ آج کی نسل کے صاحبان ذوق کو ان کے اسلاف کے گزرے ہوئے کل سے آشنا کر سکے۔ اس کے علاوہ کچھ کتابیں اب بھی اس کتب خانے کی باقیات (مخطوطات) جو اس کتب خانے کی مُہروں سے پہچانی جا سکتی ہیں، کبھی کبھار وطن عزیز کے دیگر سرکاری اور نجی کتب خانوں میں نظر آ جاتی ہیں۔ ان کا تذکرہ ڈاکٹر عارف نوشاہی کی زیر طبع فہرست نسخہ ہائے خطی فارسی پاکستان میں ملتا ہے۔

ایک شاہی کتب خانے کی اس طرح بربادی پر یہی کہا جا سکتا ہے: فاعتبروا یااولوالابصار.

حوالے وحواشی:

۱۔ بہاول پوری، محمد اعظم، س ن، جواہر عباسیہ، نسخہ خطی (عکسی)، مملوکہ مقالہ نویس، ص ۲۲۴

۲۔ ایضاً، ص ۱۱۵

۳۔ عزیز، عزیز الرحمان، اپریل، مئی، ۱۹۴۵ء، یاد رفتگاں، مشمولہ: العزیز، بہاول پور، ص ۶،۵

۴۔ فہرست کتب خانہ دولت خانہ عالیہ، ۱۹۰۵ء، صادق الانوار، ص ۳۸

۵۔ گردیزی، مراد شاہ، س ن، تاریخ مراد، جلد ۴، خطی عکسی، مملوکہ گلزار احمد غوری، بہاول پور، ص ۶۲

۶۔ عزیز، عزیز الرحمان، ۱۹۳۹ء، حیات محمد بہاول خان عباسی، عزیز المطابع، بہاول پور، ص ۴۷

۷۔ توشہ خانہ: یہ محکمہ نواب صاحبان کے ذاتی استعمال کی اشیاء سے متعلق تھا۔ مہمان خانوں اور دہلی، لاہور، ملتان اور کراچی میں امیران بہاول پور کی رہائش گاہوں (Bahawalpur Houses) کا انتظام وانصرام اس محکمے کے سپرد تھا۔ انتظامی طور پر اسے دو حصوں میں تقسیم کیا گیا تھا: توشہ خانہ نج، جس میں نواب اور ان کے خاندان کے ملبوسات، زیورات، جواہرات، سونے چاندی کے سکے، اسلحہ، قیمتی تحائف، برتن، فرنیچر، شامیانے اور بیش قیمت قالین وغیرہ شامل تھے، جب کہ توشہ خانہ عام میں عام قسم کا فرنیچر، شامیانے اور برتن وغیرہ تھے جو عام مہمانوں کی مدارت اور عام تقریبات کے موقعوں پر استعمال ہوتے تھے۔

۸۔ عزیز، عزیز الرحمان، ۱۹۴۳ء، صبح صادق، عزیز المطابع، بہاول پور، ص ۱۲۹، ۱۳۰

۹۔ ایضاً، ص ۱۵۵

۱۰۔ عزیز، عزیز الرحمان، نومبر ۱۹۴۴ء، تذکرۃ الشعرا، مولوی عزیز الدین، مشمولہ: العزیز، بہاول پور، ص ۱۷

۱۱۔ محمد طاہر، ڈاکٹر، ۲۰۰۸ء، ریاست بہاول پور کے شاہی کتب خانے، مشمولہ: الزبیر، شمارہ ۱، ۲، بہاول پور، ص ۱۰۵

۱۲۔ عزیز، ۱۹۳۹ء، ص ۲۶۳

۱۳۔ محمد طاہر، ڈاکٹر، ۲۰۱۰ء، ریاست بہاول پور کا نظم مملکت، ۱۸۲۲ء تا ۱۹۴۷ء، بزم ثقافت، ملتان، ص ۲۳۳

۱۴۔ ۱۸۶۷ء سے بہاول پور سے ایک ہفتہ وار اخبار صادق الاخبار جاری ہوا۔ اس اخبار میں سرکاری مراسلے، احکامات، اطلاعات اور

Scanned with CamScanner

فرامین کے ساتھ ساتھ کبھی کبھار ادبی تخلیقات بھی شائع ہوتی تھیں۔ یہ اخبار ہر جمعرات کو ۱۶ صفحات پر شائع ہوا کرتا تھا اور ۱۹۵۵ء تک صحافتی خدمات انجام دیتا رہا۔

۱۵۔ میرٹھی، حیات، ۱۹۲۰ء، نقوش رفتگاں، لاہور، ص ۱۶۳

۱۶۔ کاوش، نواز، ڈاکٹر، ۲۰۱۰ء، بہاول پور کا ادب، چولستان علمی وادبی فورم، بہاول پور، ص ۲۷۶

۱۷۔ طالوت، عبدالرشید نسیم، فروری ۱۹۴۴ء، حیات عزیز، مشمولہ: 'العزیز'، بہاول پور، ص ۲۱، ۲۴

۱۸۔ عزیز، ستمبر ۱۹۴۰ء، کتب خانہ سلطانی صادق گڑھ پیلس میں کلیات ابن یمین، مشمولہ: 'العزیز'، بہاول پور، ص ۲۸

۱۹۔ کاوش، ص ۲۳

۲۰۔ عبیدالرحمان، محمد، ۱۹۹۴ء، بہاول پور کے آثار قدیمہ، مشمولہ: 'الزبیر'، شمارہ ۴، بہاول پور، ص ۱۲۵

۲۱۔ محمد طاہر، ۲۰۱۰ء، ص ۲۳۵

۲۲۔ عزیز، اپریل ۱۹۴۰ء، ص ۴۰

۲۳۔ ایضاً، ص ۲۸

۲۴۔ ایضاً، ص ۲۹

۲۵۔ ایضاً

۲۶۔ ایضاً، ص ۴۱

۲۷۔ نوشاہی، عارف، کتاب شناسی آثار فارسی چاپ شدہ در شبہ قارہ، ۱۳۹۱ش، جلد: ۲، تہران، ص ۱۱۱۴

۲۸۔ منزوی، احمد، ۱۹۸۳ء، فہرست مشترک نسخہ ہای خطی فارسی پاکستان، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، ص ۶۲۶

۲۹۔ مولوی شمس الدین (م: ۱۸۸۴ء) سادات علوی تھے۔ ان کے آباواجداد ۱۷۷۹ء میں لاہور سے بہاول پور آ کر آباد ہوئے۔ نواب بہاول خان ثانی عالم فاضل لوگوں کی بہت قدر کرتے تھے۔ مولوی شمس الدین بھی اپنی لیاقت اور قابلیت کی وجہ سے ریاست کی صدر عدالت کے جج رہے۔ ۱۸۷۹ء میں سرکاری ملازمت سے سبکدوش ہوئے۔ مولوی صاحب عربی اور فارسی کے عالم تھے۔ وہ سرکاری فرائض کے ساتھ ساتھ تصنیف وتالیف میں بھی دل چسپی لیتے تھے۔ آپ ملازمت کے عرصہ میں اور اس کے بعد مسلسل تعلیمی مشاغل میں مصروف رہے۔ اس علمی شغف کی وجہ سے آپ نے ایک بہت بڑا کتب خانہ تیار کر لیا تھا جس میں بہت سی نادر و نایاب کتابیں بھی صدہا مشکلات سے حاصل کر کے محفوظ کر لی تھیں۔ (حفیظ الرحمان، جولائی، ۱۹۴۰ء تذکرہ مشاہیر، مولوی شمس الدین صاحب، چیف جج ریاست بہاول پور، مشمولہ: ماہنامہ 'العزیز'۔)

۳۰۔ بہاول پوری، عبیدالرحمان، ۱۹۸۳ء، سرائیکی کتابیں، سرائیکی ادبی مجلس، بہاول پور، بہ اشتراک ادارہ تحقیق سرائیکی ادب و ثقافت، بہاول پور، ص ۲۴، ۲۵

۳۱۔ عصمت درانی، ڈاکٹر، غوری، گلزار احمد، مئی ۲۰۱۲ء، سرزمین بہاول پور کا ایک سچا جاں نثار، مشمولہ: ماہنامہ 'الہام' شمارہ ۵، بہاول پور

۳۲۔ عزیز، ۱۹۳۷ء، حج صادق، پالم پور

Scanned with CamScanner

نظم آزاد کے مطبوعہ نسخے: اختلاف متن کا تحقیقی مطالعہ

ماتسو مورا تاکامیتسو

ا

مولانا محمد حسین آزاد کے کلام کو ان کے فرزند آغا محمد ابراہیم نے ترتیب دے کر نظم آزاد جو حسن و عشق کی قید سے آزاد ہے کے عنوان سے مفید عام پریس لاہور سے ۱۸۹۹ء میں شائع کیا۔ ۱۹۱۰ء میں انھوں نے اس کی دوسری اشاعت کو نو ترمیم نظم آزاد جو حسن و عشق کی قید سے آزاد ہے مع ازدیاد جدید غزلیات و قصائد کے عنوان سے نول کشور گیس پرنٹنگ پریس لاہور سے شائع کیا۔ آزاد کے نبیرہ آغا محمد طاہر نے ۱۹۲۶ء میں اس کا تیسرا ایڈیشن نظم آزاد جو حسن و عشق کی قید سے آزاد ہے کے زیر عنوان مطبع کریمی پریس لاہور سے شائع کیا۔

آغا محمد طاہر نے عشق اور حسن پر مبنی اشعار کو اپنے نسخے سے حذف کر دیا تھا[1] اور اسے ۱۹۳۲ء میں اضافوں کے ساتھ خمکدہ آزاد یعنی شمس العلما حضرت مولینا محمد حسین صاحب آزاد دہلوی اعلی اللہ مقامہ کی بیش بہا غزلیات، قطعات، قصائد کا مجموعہ کے عنوان سے ایک الگ کتاب مرتب کر کے محبوب المطابع برقی پریس دہلی سے شائع کی[2]۔ آزاد کے نبیرہ آغا محمد باقر نے آغا محمد طاہر کے مرتب کردہ نظم آزاد جو حسن و عشق کی قید سے آزاد ہے کو شیخ مبارک علی تاجر کتب لاہور سے چھپوایا[3]۔ یہ نسخہ بار بار چھپا۔ پہلی اشاعت کا سن معلوم نہ ہو سکا۔ میرے پاس جو نسخہ ہے وہ بار پنجم ہے اور سن اشاعت ۱۹۳۸ء ہے[4]۔ نظم آزاد کے ابتدائی چار مطبوعہ نسخوں کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو پتا چلے گا کہ ان کی ترتیب میں اختلاف موجود ہے[5]۔ ترتیب میں جو نمایاں فرق نظر آتے ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ ابراہیم کی پہلی اشاعت میں تمہید سے پہلے ایک ایسا صفحہ موجود ہے جہاں ہالرائڈ کی تعریف کی جاتی ہے۔ یہ صفحہ بعد کی اشاعتوں میں غائب ہے۔

۲۔ ابراہیم کے دوسرے ایڈیشن کے بعد غلام حیدر علی کا مضمون نظم اردو شامل ہے۔

۳۔ صرف ابراہیم کے دوسرے ایڈیشن میں "نظم آزاد پر مخزن ماہ نومبر ۱۹۰۱ء میں ریویو" درج ہے۔

۴۔ آزاد کی مختصر نظم خطاب بہ قلم نسخہ طاہر اور نسخہ باقر میں موجود نہیں ہے۔

۵۔ نسخۂ ابراہیم کی پہلی اشاعت میں چھے غزلیں اور ایک قصیدہ شامل ہے۔ دوسرے ایڈیشن میں غزلوں اور قصیدوں کا

اضافہ کیا گیا۔ یعنی دوسری اشاعت میں ۳۹ غزلیں ٦ اور ۹ قصیدے شامل ہیں۔ سہرا بھی دوسرے ایڈیشن میں شامل کر دیا گیا۔ آغا محمد طاہر نے غزلیں، قصیدے اور سہرا سب نکال دیے۔ آغا محمد باقر کے نسخے میں بھی یہی صورت ملا حظہ کی جا سکتی ہے۔ نظم آزاد کے ابتدائی چار مطبوعہ نسخوں میں شامل نظموں کے متن میں بھی اختلاف موجود ہے ۷۔ اشعار کی تعداد اور الفاظ میں فرق پایا جاتا ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا' اشعار میں الفاظ کے فرق کی نوعیت کچھ یوں ہے: 'ایک' اور 'اک'، 'یہاں' اور 'یاں'، 'جان' اور 'جاں' وغیرہ۔

پہلے اشعار کی تعداد کا فرق دیکھیے:

	نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	نسخہ طاہر	نسخہ باقر
داد انصاف	۱۹۳ اشعار	۱۹۲	۱۹۲	۱۹۳
مصدر تہذیب	۱۴۵ اشعار	۱۴۵	۱۴۵	۱۴۴
جغرافیہ طبعی کی پہیلی	۵۰ اشعار	۵۰	۵۰	۴۹
اوالعزمی کے لیے کوئی سد راہ نہیں	۵ مصرعوں کے ۱ بند	۵ مصرعوں کے ۱۱ بند	۵ مصرعوں کے ۱۱ بند	۵ مصرعوں کے ۱۰ بند

اشعار کے الفاظ کے اختلاف کی چند مثالیں بھی ملاحظہ ہوں ۸:

صبح امید:

نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	کامیابی سے کبھی پھر ہے وطن میں لاتی	آب رفتہ کو ہے پھر جوے چمن میں لاتی
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	کامیابی سے کبھی پھر ہے وطن میں لاتی	آب رفتہ کو ہے پھر جوے چمن میں لاتی
نسخہ طاہر	کامیابی سے کہیں پھر ہے وطن میں لاتی	آب رفتہ کو ہے پھر جوے چمن میں لاتی
نسخہ باقر	کامیابی سے کہیں پھر ہے وطن میں لاتی	آب رفتہ کو ہے پھر جوے چمن میں لاتی

نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	کلفت محنت و آفت سے ہیں سب جی جاتے	زہر کے گھونٹ ہیں شربت کی طرح پی جاتے
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	کلفت محنت و آفت سے ہیں سب جی جاتے	زہر کے گھونٹ ہیں شربت کی طرح پی جاتے
نسخہ طاہر	کلفت محنت و آفت سے ہیں ہم جی جاتے	زہر کے گھونٹ ہیں شربت کی طرح پی جاتے
نسخہ باقر	کلفت محنت و آفت سے ہیں ہم جی جاتے	زہر کے گھونٹ ہیں شربت کی طرح پی جاتے

نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	یہ سمجھتے ہی اندھیرا ہو جہاں آنکھوں میں	ہوں وہیں موت کے آثار عیاں آنکھوں میں
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	یہ سمجھتے ہی اندھیرا ہو جہاں آنکھوں میں	ہوں وہیں موت کے آثار عیاں آنکھوں میں

Scanned with CamScanner

نسخۂ طاہر　یہ سمجھتے ہی ہو اندھیر جہاں آنکھوں میں　ہوں وہیں موت کے آثار عیاں آنکھوں میں
نسخۂ باقر　یہ سمجھتے ہی ہو اندھیر جہاں آنکھوں میں　ہوں وہیں موت کے آثار عیاں آنکھوں میں

نسخۂ ابراہیم پہلا ایڈیشن　کرتے زاہد جو خدا کی ہیں عبادت دن رات　ترک دنیا سے ہیں سرگرم ریاضت دن رات
نسخۂ ابراہیم دوسرا ایڈیشن　کرتے زاہد جو خدا کی ہیں عبادت دن رات　ترک دنیا سے ہیں سرگرم ریاضت دن رات
نسخۂ طاہر　کرتے زاہد ہیں خدا کی جو عبادت دن رات　ترک دنیا سے ہیں سرگرم ریاضت دن رات
نسخۂ باقر　کرتے زاہد ہیں خدا کی جو عبادت دن رات　ترک دنیا سے ہیں سرگرم ریاضت دن رات

خواب امن:

نسخۂ ابراہیم پہلا ایڈیشن　دفعتہً دیکھا کہ ایک پیر کہن سال آئے　پر عجب شان سے وہ مرد خوش اعمال آئے
نسخۂ ابراہیم دوسرا ایڈیشن　دفعتہً دیکھا کہ اک پیر کہن سال آئے　پر عجب شان سے وہ مرد خوش اعمال آئے
نسخۂ طاہر　دفعتہً دیکھا کہ اک پیر کہن سال آئے　پر عجب شان سے اک مرد خوش اعمال آئے
نسخۂ باقر　دفعتہً دیکھا کہ اک پیر کہن سال آئے　پر عجب شان سے اک مرد خوش اعمال آئے

نسخۂ ابراہیم پہلا ایڈیشن　کوئی دم لیتا ہے رستہ میں کوئی سوتا ہے　پر کہیں کیل کا بھی کھٹکا نہیں ہوتا ہے
نسخۂ ابراہیم دوسرا ایڈیشن　کوئی دم لیتا ہے رستہ میں کوئی سوتا ہے　پر کہیں کیل کا بھی کھٹکا نہیں ہوتا ہے
نسخۂ طاہر　کوئی دم لیتا ہے رستہ میں کوئی سوتا ہے　پر کہیں کیل کا کھٹکا بھی نہیں ہوتا ہے
نسخۂ باقر　کوئی دم لیتا ہے رستہ میں کوئی سوتا ہے　پر کہیں کیل کا کھٹکا بھی نہیں ہوتا ہے

وداع انصاف:

نسخۂ ابراہیم پہلا ایڈیشن　چلنے کو بہم آنکھ لگے مارنے سارے　اور چاند پہ جانوں کو لگے وارنے سارے
نسخۂ ابراہیم دوسرا ایڈیشن　چلنے کو بہم آنکھ لگے مارنے سارے　اور چاند پہ جانوں کو لگے وارنے سارے
نسخۂ طاہر　چلنے کو بہم آنکھ لگے مارنے سارے　اور چاند پہ جانوں کو لگے مارنے سارے
نسخۂ باقر　چلنے کو بہم آنکھ لگے مارنے سارے　اور چاند پہ جانوں کو لگے مارنے سارے

نسخۂ ابراہیم پہلا ایڈیشن　کام ایک پہ ہے ایک کا یہاں منحصر ایسا　اور ان میں بہم سلسلہ باندھا ہے پھر ایسا
نسخۂ ابراہیم دوسرا ایڈیشن　کام ایک پہ ہے ایک کا یاں منحصر ایسا　اور ان میں بہم سلسلہ باندھا ہے پھر ایسا

Scanned with CamScanner

نسخہ طاہر — کام ایک پہ ہے ایک پہ یاں منحصر ایسا — اوران میں بہم سلسلہ باندھا ہے پھر ایسا
نسخہ باقر — کام ایک کا ہے ایک پہ یاں منحصر ایسا — اوران میں بہم سلسلہ باندھا ہے پھر ایسا

گنج قناعت:

نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن — ہر منعم و ہر مفلس و ہر شاہ کو دیکھا — ہر مے کش و صوفی دل آگاہ کو دیکھا
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن — ہر منعم و ہر مفلس و ہر شاہ کو دیکھا — ہر مے کش و صوفی دل آگاہ کو دیکھا
نسخہ طاہر — ہر منعم و ہر مفلس و ہر شاہ کو دیکھا — ہر مے کش و صوفی حق آگاہ کو دیکھا
نسخہ باقر — ہر منعم و ہر مفلس و ہر شاہ کو دیکھا — ہر مے کش و صوفی حق آگاہ کو دیکھا

نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن — ہر چند کہ تھا تنگ وہ اوضاع جہاں سے — وسعت میں تھا کم دیدہ کوتہ نظراں سے
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن — ہر چند کہ تھا تنگ وہ اوضاع جہاں سے — وسعت میں تھا کم دیدہ کوتہ نظراں سے
نسخہ طاہر — ہر چند کہ تھا تنگ راہ اوضاع جہاں سے — وسعت میں تھا کم دیدہ کوتہ نظراں سے
نسخہ باقر — ہر چند کہ تھا تنگ راہ اوضاع جہاں سے — وسعت میں تھا کم دیدہ کوتہ نظراں سے

نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن — اس نامہ پہ جب خواجہ قناعت نے نظر کی — اور دیکھی یہ روداد بنی نوع بشر کی
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن — اس نامہ پہ جب خواجہ قناعت نے نظر کی — اور دیکھی یہ روداد بنی نوع بشر کی
نسخہ طاہر — اس رقم پہ جب خواجہ قناعت نے نظر کی — اور دیکھی یہ روداد بنی نوع بشر کی
نسخہ باقر — اس رقم پہ جب خواجہ قناعت نے نظر کی — اور دیکھی یہ روداد بنی نوع بشر کی

نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن — یعنی یہاں رہنا مجھے منظور نہیں ہے — اور آپ کا دربار بھی کچھ دور نہیں ہے
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن — یعنی یہاں رہنا مجھے منظور نہیں ہے — اور آپ کا دربار بھی کچھ دور نہیں ہے
نسخہ طاہر — یعنی مجھے رہنا یہاں منظور نہیں ہے — اور آپ کا دربار بھی کچھ دور نہیں ہے
نسخہ باقر — یعنی مجھے رہنا یہاں منظور نہیں ہے — اور آپ کا دربار بھی کچھ دور نہیں ہے

ابر کرم:

نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن — کوٹھے پہ ٹھنڈے ٹھنڈے بچھونے وہ اوس میں — ہے گل کو فخر آوے اگر پائے بوس میں
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن — کوٹھے پہ ٹھنڈے ٹھنڈے بچھونے وہ اوس میں — ہے گل کو فخر آوے اگر پائے بوس میں

Scanned with CamScanner

نسخہ طاہر	کوٹھے پہ ٹھنڈے ٹھنڈے بچھونے وہ اوس میں	ہے فخر گل کو آوے اگر پائے بوس میں
نسخہ باقر	کوٹھے پہ ٹھنڈے ٹھنڈے بچھونے وہ اوس میں	ہے فخر گل کو آوے اگر پائے بوس میں

مصدر تہذیب:

نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	نظر اٹھا کے جو دیکھا عیاں ہے شان خدا	کھلا ہے فیض کا در بہر بندگان خدا
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	نظر اٹھا کے جو دیکھا عیاں ہے شان خدا	کھلا ہے فیض کا در بہر بندگان خدا
نسخہ طاہر	نظر اٹھا کے جو دیکھا عیاں ہے نام خدا	کھلا ہے فیض کا در بہر بندگان خدا
نسخہ باقر	نظر اٹھا کے جو دیکھا عیاں ہے نام خدا	کھلا ہے فیض کا در بہر بندگان خدا

نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	یہ حکم ہوا در بارشاہ سے جاری	ہوا نہ تھا ابھی دفتر کی راہ سے جاری
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	یہ حکم جب ہوا در بارشاہ سے جاری	ہوا نہ تھا ابھی دفتر کی راہ سے جاری
نسخہ طاہر	یہ حکم جب ہوا در بارشاہ سے جاری	ہوا نہ تھا ابھی دفتر کی راہ سے جاری
نسخہ باقر	یہ حکم جب ہوا در بارشاہ سے جاری	ہوا نہ تھا ابھی دفتر کی راہ سے جاری

نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	ادھر ادھر کو جو گھاتوں میں تھے لگے اخبار	وہیں زباں بزباں اس کو لے اڑے اخبار
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	ادھر ادھر کو جو گھاتوں میں تھے لگے اخبار	وہیں زباں بزباں اس کو لے اڑے اخبار
نسخہ طاہر	ادھر ادھر کو جو گھاتوں میں تھے لگے اخبار	وہاں زباں بزباں اس کو لے اڑے اخبار
نسخہ باقر	ادھر ادھر کو جو گھاتوں میں تھے لگے اخبار	وہاں زباں بزباں اس کو لے اڑے اخبار

مبارک باد جشن جوبلی:

نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	سرپرست ان کا نہیں کوئی زمانہ میں رہا	حال باقی نہیں کچھ ان کے فسانہ میں رہا
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	سرپرست ان کا نہیں کوئی زمانہ میں رہا	حال باقی نہیں کچھ ان کے فسانہ میں رہا
نسخہ طاہر	سرپرست ان کا زمانہ میں نہیں کوئی رہا	حال باقی نہیں کچھ ان کا فسانہ میں رہا
نسخہ باقر	سرپرست ان کا زمانہ میں نہیں کوئی رہا	حال باقی نہیں کچھ ان کا فسانہ میں رہا

نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	ہوئی مشہور زمانہ میں جو یہ خوشخبری	گھر یہ گھر دل کی امیدوں نے ہے کی جلوہ گری
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	ہوئی مشہور زمانہ میں جو یہ خوشخبری	گھر یہ گھر دل کی امیدوں نے ہے کی جلوہ گری

Scanned with CamScanner

نسخہ طاہر	ہوئی مقبول زمانہ میں جو یہ خوشخبری	گھر یہ گھر دل کی امیدوں نے ہے کی جلوہ گری
نسخہ باقر	ہوئی مقبول زمانہ میں جو یہ خوشخبری	گھر یہ گھر دل کی امیدوں نے ہے کی جلوہ گری

مرتبین نے الفاظ کی تبدیلی کی وجہ نہیں بتائی ہے۔

۲

۱۸۹۹ء میں مولوی ممتاز علی نے بھی آزاد کے کلام کو مرتب کیا[۹]۔ان کا مرتب کردہ آزاد کا مجموعہ کلام نظم دل فروز یعنی مجموعہ نظم آزاد کے عنوان سے دارالاشاعت پنجاب کی جانب سے رفاہ عام سٹیم پریس لاہور سے شائع ہوا[۱۰]۔ممتاز علی کے لکھے ہوئے دیباچے میں ۳۰ جون ۱۸۹۹ء کی تاریخ درج ہے جب کہ آغا محمد ابراہیم کے لکھے ہوئے دیباچے میں ۲۴ جولائی ۱۸۹۹ء ہے۔یعنی دونوں نے تقریباً ایک ہی زمانے میں نظم آزاد کو مرتب کیا تھا۔دل چسپ بات یہ ہے کہ ممتاز علی کے نسخے اور آغا محمد ابراہیم کے نسخے میں بہت فرق پائے جاتے ہیں۔جو درج ذیل ہیں[۱۱]۔

۱۔ انجمن پنجاب کے زیراہتمام جو مشاعرے منعقد کیے گئے ان میں پڑھی گئیں مثنویاں ممتاز علی کے نسخے میں تاریخ وار ہیں جب کہ آغا محمد ابراہیم کے نسخے میں تاریخ وار نہیں درج ہیں۔

۲۔ ممتاز علی کے نسخے میں مثنوی مصدر تہذیب شامل نہیں ہے۔

۳۔ آغا محمد ابراہیم کے نسخے میں اولوالعزمی کے لیے کوئی سد راہ نہیں اور نو طرز مرصع دو الگ الگ نظمیں ہیں مگر ممتاز علی کے نسخے میں نظم کا عنوان نو طرز مرصع ا ولوالعزمی کے لیے کوئی سد راہ نہیں ہے اور اس کا متن آغا محمد ابراہیم کے نسخے میں شامل نو طرز مرصع کا ہے یعنی آغا محمد ابراہیم کے نسخے میں شامل اولوالعزمی کے لیے کوئی سد راہ نہیں کا متن ممتاز علی کے نسخے میں شامل نہیں ہے۔

۴۔ آغا محمد ابراہیم کے نسخے میں شامل سلام علیک ،محنت کرو اور قصیدہ تہنیت ولادت جناب امیرالمومنین علی ابن طالب علیہ السلام ممتاز علی کے نسخے میں شامل نہیں ہیں۔

۵۔ آغا محمد ابراہیم کے نسخے میں معرفت الٰہی کے عنوان سے شامل نظم ممتاز علی کے نسخے میں مثنوی یاد الٰہی کے عنوان سے شامل ہے۔

۶۔ آغا محمد ابراہیم کے نسخے میں ایک تارے کا عاشق کے عنوان سے شامل نظم ممتاز علی کے نسخے میں تارے کا عاشق کے عنوان سے شامل ہے۔ممتاز علی کے نسخے اور آغا محمد ابراہیم کے نسخے میں فرق کی نوعیت متنوع ہے یعنی اشعار اور نثر میں اختلاف موجود ہیں۔

(الف) نثر میں فرق :آزاد نے جلسے میں مثنوی شب قدر پڑھنے سے پہلے جو لیکچر دیا تھا وہ ممتاز علی کے نسخے میں اردو زبان کی نظم و انشاپردازی کے عنوان کے شامل ہے[۱۲]۔اس تاریخی لیکچر کا آخری حصہ

Scanned with CamScanner

ممتاز علی کے نسخے میں یوں ہے: "۔۔۔میں نے آج کل چند نظمیں مثنوی کے طور پر مختلف مضامین میں لکھی ہیں۔ جنھیں نظم کہتے ہوئے شرمندہ ہوتا ہوں۔ لیکن مطالب ومعانی کے مصوروں سے جیسی تصویر کا کھنچوانا مطلوب ہو نمونے کے لیے اس کا خاکہ دکھانا ضرور ہے۔ اگر اہل ظرافت میرا خاکہ اڑائیں تو اڑائیں مجھے اس کا بھی خیال نہیں کیوں کہ ہنسی ایک علامت خوشی کی ہے۔ اگر میں اپنے وطن کے لیے ہنسی کا سامان ہوں تو مجھے رنج نہیں بلکہ فخر ہے۔ چناں چہ ایک مثنوی جورات کی حالت پر میں نے لکھی ہے اس وقت گزارش کرتا ہوں۔ اہل نظر یہ بھی دیکھیں گے کہ آزاد نے اس میں کئی قسم کی قیدوں کو توڑا ہے۔ ایک ان میں سے یہ کہ مثنوی ہے مگر جو بحریں مثنوی کی رائج ہیں ان سے قدم بڑھائے ہوئے ہیں اور سبب اس کا یہ ہے کہ ان بحروں میں گنجائش کم ہے۔ ساتھ اس کے یہ کہ جو بحریں مثنوی کی خاص ہیں انھیں کسی مذہب نے خاص نہیں کیا۔ اب کہ ہمیں علی العموم ہر قسم کے مضامین کا نظم کرنا ہے پس کچھ گناہ نہ ہوگا اگر ہم قصیدہ یا غزل کی بحر میں مثنوی کہہ دیں"۔ آغا محمد ابراہیم کے نسخے میں اس لیکچر کا آخری حصہ "جنھیں نظم کہتے ہوئے شرمندہ ہوتا ہوں" کے بعد صرف اتنا ہے: "اور ایک مثنوی جورات کی حالت پر لکھی ہے۔ اس وقت گزارش کرتا ہوں"۔ مرتب نے آزاد کے اس تاریخی لیکچر کے متن کو، جو جدید اردو شاعری کا سنگ بنیاد ہے، کچھ بتائے بغیر بدل دیا ہے۔

(ب) اشعار میں فرق: ان دو نسخوں نظموں کے متن میں بھی میں اختلاف موجود ہیں جنھیں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ سب سے زیادہ اختلاف مثنوی شب قدر میں پایا جاتا ہے۔ ممتاز علی کے نسخے میں اس مثنوی کے اشعار کی تعداد ۴۲۱ ہے جب کہ آغا ابراہیم کے نسخے میں ۵۱۱ ہے[۱۳]۔ اور ان میں مشترک اشعار کی تعداد [دس پندرہ اشعار] بہت کم ہیں۔ ابتدائی حصے کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

نسخۂ ممتاز علی:

اے آفتاب صبح سے نکلا ہوا ہے تو / عالم کے کار و بار میں دن بھر رہا ہے تو
ہر چند شہسوار کو گردش مدام ہے / دن گرم ہو کہ سرد سفر اس کا کام ہے
پر دیکھتا ہوں میں کہ ترا رنگ زرد ہے / رخسار تابناک پہ کلفت کی گرد ہے
اے آفتاب دہر بہت کم ہے شام میں / اور تو بھی ہے تھکا ہوا دن بھر کے کام میں
دامن میں کوہسار کے تا صبح لیٹ کے / سو رہ لحاف ابر میں منہ کو لپیٹ کے
روشن تھا تیرے نور سے روئے زمیں تمام / کیسی زمیں کہ گنبد چرخ بریں تمام
عالم تھا تجھ سے نور کا گنجینہ ہو رہا / دنیا کا کار و بار تھا آئینہ ہو رہا
پر جاتا ہے تو کہ فلک سبزہ زار ہے / اور اس چمن کا رنگ بدلنا بہار ہے

رخصت ہو تو کہ آتی شب مشک ریز ہے　　　دن بھاگا جاتا آگے گریزا گریز ہے
اب ہوگا شاہ زادی شب کا عمل یہاں　　　اور دن کا حکم رات سے ہوگا بدل یہاں

نسخہ ابراہیم[14]

اے آفتاب صبح سے نکلا ہوا ہے تو　　　عالم کے کار و بار میں دن بھر پھرا ہے تو
ہیں روز و شب زمانے کے پیہم قدم ترے　　　پیمانے محنتوں کے یہ ہیں بیش و کم ترے
کلفت سے دن کی ہو گیا منہ تیرا زرد ہے　　　اور ڈالی اس پہ شام نے غربت کی گرد ہے
ہوتا زمانہ بسکہ ہے وابستہ شام سے　　　اور تو بھی ہے تھکا ہوا دنیا کے کام سے
دامن کوہسار میں اب جا کے سو رہو　　　دن بھر کا کام شام کو سمجھا کے سو رہو
اے دوست تیرا حکم تھا جاری جہاں میں　　　اور روشنی تھی عام زمیں آسمان میں
جو کچھ کہ تھے سفید و سیہ آشکار تھے　　　جاری سب اپنی اپنی جگہ کار و بار تھے
دولاب چرخ پر مگر اپنا مدار ہے　　　چاہتا اسی پہ دور خزان و بہار ہے
دن ہے خدا نے ہم کو دیا کام کے لیے　　　اور رات کو بنایا ہے آرام کے لیے
رخصت ہو تو کہ آتی شب مشک ریز ہے　　　پھر صبح اٹھ کے چلنا گریزا گریز ہے

باقی نظموں میں بھی اختلاف نظر آتا ہے۔ کچھ نظموں میں اشعار کی تعداد میں بھی فرق ہے اور کہیں کہیں الفاظ کا فرق بھی نظر آتا ہے۔ جن نظموں میں اشعار کی تعداد برابر نہیں ہے ان کے عنوان اور اشعار کی تعداد یہ ہے:

	داد انصاف	وداع انصاف	گنج قناعت	زمستاں	یادالٰہی/معرفت الٰہی[15]	مبارک باد جشن جوبلی
نسخہ ممتاز علی	۱۹۱ اشعار	۱۱۷	۱۱۹	۱۱۳	۴۳	۳۲
نسخہ ابراہیم	۱۹۳ اشعار	۱۱۹	۱۲۰	۱۲۳	۴۴	۲۷

الفاظ کے اختلاف کی چند مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

مثنوی صبح امید:

نسخہ ممتاز علی　عقل ہر چند یہ کہتی تھی کہ ہے دور بہت　　　دل یہ کہتا تھا کہ ہمت میں ہے مقدور بہت
نسخہ ابراہیم　کہ چڑھائی جو نظر آرہی تھی دور بہت　　　دل یہ کہتا تھا کہ ہمت میں ہے مقدور بہت

Scanned with CamScanner

نسخہ	مصرع اول	مصرع ثانی
نسخۂ ممتاز علی	سر ہے اس طرح بداماں جبل مار رہا	سانپ سیماب کا ہو جیسے کہ بل مار رہا
نسخۂ ابراہیم	آب یوں سر ہے بداماں جبل مار رہا	سانپ سیماب کا ہو جیسے کہ بل مار رہا

نسخہ	مصرع اول	مصرع ثانی
نسخۂ ممتاز علی	کہ جسے آپ سمجھتا ہے نہیں آب ہے یہ	بلکہ گرداب فنائے دل بیتاب ہے یہ
نسخۂ ابراہیم	کہ جسے آپ سمجھتا تھا نہیں آب ہے یہ	سرِ دریائے فناموت کا گرداب ہے یہ

مثنوی وداع انصاف:

نسخہ	مصرع اول	مصرع ثانی
نسخۂ ممتاز علی	سب مل کے فراہم ہوئے اور متصل آئے	یا مردہ نکل کر ہیں تہ خاک سے آئے
نسخۂ ابراہیم	سب مل کے فراہم ہوئے اور متصل آئے	ہر چند کہ تھے دل میں بہت منفعل آئے

مثنوی ابر کرم:

نسخہ	مصرع اول	مصرع ثانی
نسخۂ ممتاز علی	روشن سب اس میں عہد بعید و قریب ہیں	شاہان ماسلف کے مرقع عجیب ہیں
نسخۂ ابراہیم	شاہان ماسلف کے مرقع عجیب ہیں	روشن سب اس میں عہد بعید و قریب ہیں

نسخہ	مصرع اول	مصرع ثانی
نسخۂ ممتاز علی	اب یاں جو چند روز سے جاری نظام تھا	گرمی کے بادشاہ کا گرم انتظام تھا
نسخۂ ابراہیم	اب یہاں جو چند روز سے قانون عام ہے	گرمی کے بادشاہ کا گرم انتظام ہے

متن میں اس قدر اختلاف پیدا ہونے کے دو سبب ہو سکتے ہیں :

(۱) مولانا آزاد کی "اصلاح در اصلاح کی طبعی خواہش"[۱۶]۔

(۲) مرتبوں کا آزاد کے شعری مجموعے کو ترتیب دینے کا طریقہ کار۔

اس سلسلے میں محمد صادق کی کتاب آب حیات کی حمایت میں اہم معلومات فراہم کرتی ہے۔ اس کتاب میں مولانا آزاد کی "اصلاح در اصلاح کی طبعی خواہش" کا ذکر کرتے ہوئے محمد صادق اس طرح لکھتے ہیں کہ "یہاں ایک اور بات کا اظہار بھی ضروری ہے جس کا تعلق آزاد کے رنگ طبیعت سے ہے۔ یہ ان کی اصلاح در اصلاح کی طبعی خواہش ہے۔ آزاد اپنی کسی تصنیف سے مکمل طور پر مطمئن نہ تھے اور ان پر اصلاح کا عمل ہمیشہ جاری رہتا تھا"[۱۷]۔ مثنوی شب قدر کو مثال کے طور پر لے کر وہ لکھتے ہیں کہ "اس کے چھپتے ہی آزاد کو اس کی اصلاح کی ضرورت کا احساس ہوا اور انھوں نے ابیات میں رد و بدل کر دیا۔ اس عمل اصلاح میں بعض صورتوں میں بند کے بند تبدیل کر دیے گئے ہیں"[۱۸]۔

Scanned with CamScanner

اس طرح آزاد اپنے کلام پر اصلاح کرتے رہے تو ابتدائی متن اور اصلاح شدہ متن میں فرق کا پیدا ہو جانا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ عام طور پر اصلاح شدہ متن کو بنیادی متن قرار دیا جاتا ہے لیکن معمول کے برخلاف ممتاز علی نے ابتدائی متن کو ترجیح دی۔ اپنے دیباچے میں وہ اس طرح رقم طراز ہیں: ''مولانا آزاد نے بعض نظموں میں آخری زمانے میں کچھ اصلاحیں بھی کی تھیں''۱۹۔ مثلاً مثنوی شب قدر کے بعض نسخوں میں اس شعر کے بعد کہ:

یا رب یہ التجا ہے کرم تو اگر کرے　　　　وہ بات دے زباں پہ کہ دل میں اثر کرے

یہ تین شعر بھی دیکھے گئے ہیں:

آ جاتی پر کبھی جو ہے شوخی مزاج میں　　　　کرتا ہے اس کو خرچ عدو کے علاج میں

کر جاتا صاف دشمن بد میں پہ چوٹ ہے　　　　اچھا تو ہے کہ رکھتا نہیں دل میں کھوٹ ہے

کھوٹا اگر زبان کا ہے دل کا کھرا تو ہے　　　　اتنا ضرور ہے کہ ذرا مسخرا تو ہے

مگر میں نے جس طرح ان نظموں کو ان سے سنا تھا اسی طرح یادداشتوں میں حوالہ رقم کیا اور اب اسی طرح چھاپا ہے۔'' دوسری طرف آغا محمد ابراہیم نے آخری متن کو نظم آزاد کے بنیادی متن کے طور پر استعمال کیا۔ وہ پہلی اشاعت کے دیباچے میں یوں لکھتے ہیں: ''اس موقع پر میں نے چاہا تھا کہ والد ماجد ان مسودوں پر نظر ثانی کر دیں۔ مگر وہ چند سال سے فلسفہ الٰہیہ اور اس کی کتابوں کے مطالعہ کو سب سے مقدم سمجھتے ہیں۔ طبیعت ادھر نہ آئی۔ فرمایا: جو ہو گیا، سو ہو گیا۔ اب نہیں ہو سکتا۔ وہ عالم اور تھا۔ یہ عالم اور ہے۔ تمھیں شہرت کا شوق ہے۔ چھپوا دو۔ مجھ سے یہی ہو سکا کہ جس طرح اصل مسودوں میں تھا چھپوا دیا۔'' اشاعت کے وقت آزاد نے اپنے کلام پر اصلاح نہیں کی اور آغا محمد ابراہیم نے "جس طرح اصل مسودوں میں تھا چھپوا دیا''۔ یہاں'' اصل'' کے لفظ سے غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ یہ ابتدائی مسودے ہیں لیکن یہ مسودے اصلاح شدہ مسودے تھے۔

(۳) نظم آزاد کے متن کے مطالعے کے لیے ''ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب'' بنیادی دستاویز ہے۔ کیوں کہ اس میں انجمن پنجاب کے زیر اہتمام منعقد کیے گئے مشاعروں میں پڑھی گئی نظمیں چھپی تھیں۔

عارف ثاقب نے چھان بین کے بعد دو مشاعروں کے متعلق ''ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب'' کو دریافت کیا۔ یہ مشاعرے زمستان اور حب وطن کے موضوع پر منعقد کیے گئے۔ اور انھوں نے ۱۹۹۵ء میں ایک کتاب انجمن پنجاب کے مشاعرے الوقار پبلی کیشنز لاہور سے شائع کی جس میں ان دو مشاعروں میں پڑھی گئی نظموں کے متون ضروری وضاحت کے ساتھ شامل ہیں۔ عارف ثاقب نے ''ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب'' میں شامل نظموں کے متن کی بنیاد پر مطبوعہ نسخوں کو بھی مدنظر رکھتے ہوئے آزاد کی زمستان اور حب وطن کے متعلق کہی گئی مثنویوں کے متن کو از سر نو مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن انھوں نے صرف تین مطبوعہ نسخوں کا، یعنی آغا محمد طاہر، آغا محمد باقر اور تبسم کاشمیری کے مرتب کردہ

Scanned with CamScanner

نسخوں کا استعمال کیا ہے۔ ہم نے عارف ثاقب کے دریافت کردہ "ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب" کے متن کے ساتھ ذیل کے ابتدائی پانچ مطبوعہ نسخوں کے متن کا مقابلہ کیا ہے:

۱۔ ممتاز علی کا نسخہ

۲۔ آغا محمد ابراہیم کا پہلا ایڈیشن

۳۔ آغا محمد ابراہیم کا دوسرا ایڈیشن

۴۔ آغا محمد طاہر کا نسخہ

۵۔ آغا محمد باقر کا نسخہ

اس تقابل کے نتیجے میں متن میں بہت اختلاف پائے گئے ہیں۔ اہم اختلافی مثالیں یہاں درج کی جاتی ہیں ۔

زمستان[۲۰]

ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب	تو نہ تھا جب تو نہ تھا جان کو جینے کا مزا	تھا نہ کھانے کا مزا اور نہ پینے کا مزا
نسخہ ممتاز علی	تو نہ تھا جب تو نہ تھا جان کو جینے کا مزا	تھا نہ کھانے کا مزا اور نہ پینے کا مزا
نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	تو نہ تھا جب تو نہ تھا جان کو جینے کا مزا	تھا نہ کھانے ہی کا کچھ اور نہ پینے کا مزا
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	تو نہ تھا جب تو نہ تھا جان کو جینے کا مزا	تھا نہ کھانے ہی کا کچھ اور نہ پینے کا مزا
نسخہ طاہر	تو نہ تھا جب تو نہ تھا جان کو جینے کا مزا	تھا نہ کھانے ہی کا کچھ اور نہ پینے کا مزا
نسخہ باقر	تو نہ تھا جب تو نہ تھا جان کو جینے کا مزا	تھا نہ کھانے ہی کا کچھ اور نہ پینے کا مزا

ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب	ہے جواں لیتا اسی شب میں جوانی کا مزا	اور جو بڈھا ہے تو لیتا ہے کہانی کا مزا
نسخہ ممتاز علی	ہے جواں لیتا اسی شب میں جوانی کا مزا	اور جو بڈھا ہے تو لیتا ہے کہانی کا مزا
نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	ہے جواں لیتا اسی شب میں جوانی کا مزا	اور جو بڈھا ہے تو لیتا ہے کہانی کا مزا
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	ہے جواں لیتا اسی شب میں جوانی کا مزا	اور جو بڈھا ہے تو لیتا ہے کہانی کا مزا
نسخہ طاہر	ہے جواں لیتا اسی شب میں جوانی کا مزا	اور جو بچہ ہے تو لیتا ہے کہانی کا مزا
نسخہ باقر	ہے جواں لیتا اسی شب میں جوانی کا مزا	اور جو بچہ ہے تو لیتا ہے کہانی کا مزا

ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب	سر پہ وہ اپنے بکھیرے ہوئے ہے موئے سفید	ریش پر نور میں ہے جلوہ نما روئے سفید
نسخہ ممتاز علی	سر پہ وہ اپنے بکھیرے ہوئے ہے موئے سفید	ریش پر نور میں ہے جلوہ نما روئے سفید

Scanned with CamScanner

نسخہ	مصرع اول	مصرع دوم
نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	سر پہ وہ اپنے بکھیرے ہوئے ہے موے سفید	ریش پرنور میں ہے جلوہ نمارو ئے سفید
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	سر پہ وہ اپنے بکھیرے ہوئے ہے موے سفید	ریش پرنور میں ہے جلوہ نمارو ئے سفید
نسخہ طاہر	سر پہ اپنے وہ بکھیرے ہوئے ہے موے سفید	ریش پرنور میں ہے جلوہ نمارو ئے سفید
نسخہ باقر	سر پہ اپنے وہ بکھیرے ہوئے ہے موے سفید	ریش پرنور میں ہے جلوہ نمارو ئے سفید

نسخہ	مصرع اول	مصرع دوم
ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب	نوجواں ہیں کہ جوانی کی شرابوں سے ہیں مست	پہلواں بے مے و بے جام شرابوں سے ہیں مست
نسخہ ممتاز علی	نوجواں ہیں کہ جوانی کی شرابوں سے ہیں مست	پہلواں بے مے و بے جام سالوں سے ہیں مست
نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	نوجواں ہیں کہ جوانی کی شرابوں سے ہیں مست	پہلواں بے مے و بے جام شرابوں سے ہیں مست
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	نوجواں ہیں کہ جوانی کی شرابوں سے ہیں مست	پہلواں بے مے و بے جام شرابوں سے ہیں مست
نسخہ طاہر	نوجواں ہیں کہ جوانی کی شرابوں سے ہیں مست	پہلواں بے مے و بے جام شرابوں سے ہیں مست
نسخہ باقر	نوجواں ہیں کہ جوانی کی شرابوں سے ہیں مست	پہلواں بے مے و بے جام شرابوں سے ہیں مست

نسخہ	مصرع اول	مصرع دوم
ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب	قدم آگے کو رپٹ کر ہیں نکلتے جاتے	یہ اچھل جاتے ہیں اور آگے پھسلتے جاتے
نسخہ ممتاز علی	قدم آگے کو رپٹ کر ہیں نکلتے جاتے	یہ اچھل جاتے ہیں اور آگے پھسلتے جاتے
نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	قدم آگے کو رپٹ کر ہیں نکلتے جاتے	یہ اچھل جاتے ہیں اور آگے پھسلتے جاتے
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	قدم آگے کو رپٹ کر ہیں نکلتے جاتے	یہ اچھل جاتے ہیں اور آگے پھسلتے جاتے
نسخہ طاہر	قدم آگے کو رپٹ کر ہیں نکلتے جاتے	یہ اچھل جاتے ہیں آگے کو پھسلتے جاتے
نسخہ باقر	قدم آگے کو رپٹ کر ہیں نکلتے جاتے	یہ اچھل جاتے ہیں آگے کو پھسلتے جاتے

حب وطن:

نسخہ	مصرع اول	مصرع دوم
ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب	پران میں کوکلیز جو مرد دلیر تھا	حب الوطن کے حق میں نیستاں کا شیر تھا
نسخہ ممتاز علی	پران میں کوکلیز جو مرد دلیر تھا	حب الوطن کے حق میں نیستاں کا شیر تھا
نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	پران میں کوکلیز جو مرد دلیر تھا	حب الوطن کے حق میں نیستاں کا شیر تھا
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	پران میں کوکلیز جو مرد دلیر تھا	حب الوطن کے حق میں نیستاں کا شیر تھا
نسخہ طاہر	پران میں کوکلیز جو مرد دلیر تھا	حب وطن کے حق میں نیستاں کا شیر تھا
نسخہ باقر	پران میں کوکلیز جو مرد دلیر تھا	حب وطن کے حق میں نیستاں کا شیر تھا

Scanned with CamScanner

ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب	جب گرم کارزار ہوا خوں بہادیے	اور دشمنوں کے خون سے جیحوں بہادیے
نسخہ ممتاز علی	جب گرم کارزار ہوا خوں بہادیے	اور دشمنوں کے خون سے جیحوں بہادیے
نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	جب گرم کارزار ہوا خوں بہادیے	اور دشمنوں کے خون سے جیحوں بہادیے
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	جب گرم کارزار ہوا خوں بہادیے	اور دشمنوں کے خون سے جیحوں بہادیے
نسخہ طاہر	جب گرم کارزار ہوا خوں بہادیے	اور دشمنوں کے خون سے جیحوں چلادیے
نسخہ باقر	جب گرم کارزار ہوا خوں بہادیے	اور دشمنوں کے خون سے جیحوں چلادیے

ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب	ہیں گاہ گاہ ڈال میں کہ پات پات میں	ہے غور بات بات کی ذات وصفات میں
نسخہ ممتاز علی	ہیں گاہ ڈال ڈال میں کہ پات پات میں	ہے غور بات بات کی ذات وصفات میں
نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	ہیں گاہ ڈال ڈال میں کہ پات پات میں	ہے غور بات بات کی ذات وصفات میں
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	ہیں گاہ ڈال ڈال میں کہ پات پات میں	ہے غور بات بات کی ذات وصفات میں
نسخہ طاہر	ہیں گاہ گاہ ڈال میں کہ پات پات میں	ہے غور بات بات کی ذات وصفات میں
نسخہ باقر	ہیں گاہ گاہ ڈال میں کہ پات پات میں	ہے غور بات بات کی ذات وصفات میں

ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب	دم اس مسیح دم کا بہت کارگر پڑا	یہ نسخہ بلکہ سب سے سوا پر اثر پڑا
نسخہ ممتاز علی	دم اس مسیح دم کا بہت کارگر پڑا	یہ نسخہ بلکہ سب سے سوا پر اثر پڑا
نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	پہلا علاج گرچہ بہت کارگر پڑا	یہ نسخہ لیکن اس سے سوا پر اثر پڑا
نسخہ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	پہلا علاج گرچہ بہت کارگر پڑا	یہ نسخہ لیکن اس سے سوا پر اثر پڑا
نسخہ طاہر	پہلا علاج گرچہ بہت کارگر پڑا	یہ نسخہ لیکن اس سے سوا پر اثر پڑا
نسخہ باقر	پہلا علاج گرچہ بہت کارگر پڑا	یہ نسخہ لیکن اس سے سوا پر اثر پڑا

ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب	عالم سے تاکہ تیرہ دلی دور ہو تمام	پنجاب تیرے نور سے معمور ہو تمام
نسخہ ممتاز علی	عالم سے تاکہ تیرہ دلی دور ہو تمام	پنجاب تیرے نور سے معمور ہو تمام
نسخہ ابراہیم پہلا ایڈیشن	عالم سے تاکہ تیرہ دلی دور ہو تمام	پنجاب تیرے نور سے معمور ہو تمام

Scanned with CamScanner

نسخۂ ابراہیم دوسرا ایڈیشن	عالم سے تاکہ تیرہ دلی دور ہو تمام	پنجاب تیرے نور سے معمور ہو تمام
نسخۂ طاہر	عالم سے تاکہ تیرہ دلی دور ہو تمام	اور ہند تیرے نور سے معمور ہو مدام
نسخۂ باقر	عالم سے تاکہ تیرہ دلی دور ہو تمام	اور ہند تیرے نور سے معمور ہو مدام

۴

شاعری کے مطالعے کے لیے کلام کے صحیح متن کا تعین اولین شرط ہے۔ مولانا آزاد نے جدید شاعری کی تشکیل میں نہایت اہم کردار ادا کیا ہے لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ ان کے کلام کے مطبوعہ نسخوں کے متن میں بہت اختلاف پائے جاتے ہیں۔ اب مولانا آزاد کے ایسے شعری مجموعے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے جس میں صحیح متن کا تعین کیا گیا ہو اور مطبوعہ نسخوں کے ایک ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا گیا ہو[۲۱]۔ نیز اگر اصل مسودوں تک رسائی ہو سکے تو اصلاحوں کی حالت کا ذکر بھی اس میں ہونا چاہیے۔

حوالے و حواشی:

۱۔ آغا محمد طاہر اپنے دیباچہ مورخہ ۵ مارچ ۱۹۶۲ء میں یوں لکھتے ہیں کہ "اب تیسرے ایڈیشن کے چھپوانے کا فخر قدرت نے میرے نام پر لکھ دیا تھا۔ خدا کا شکر ہے کہ میں اس عزت سے سرفراز ہوتا ہوں۔ میں نے نظم آزاد علیحدہ کر دی ہے کیوں کہ حسن و عشق کی قید سے آزاد کا خوب صورت جملہ اس کے زیب سرورق ہے۔ دوسرے اب تمام ہندوستان میں یہ کتاب نوجوان طالب علموں کے ہاتھوں میں اور ہاتھوں سے کانوں اور آنکھوں کے راستے دلوں میں اترتی ہے۔ لہذا میں نے غزلیات وغیرہ علیحدہ دوسرے حصہ کے لیے رکھ لی ہیں۔ انشاءاللہ زندہ رہا تو اور غیر مطبوعہ غزلیات، قصائد، مرثیے، سلام، رباعیات شامل کر کے اس کو چھپوا دوں گا"۔

۲۔ خمکدہ آزاد کی ترتیب اس طرح ہے: دیباچہ مورخہ ۱۵ مارچ ۱۹۳۰ از آغا محمد طاہر، حمد، غزلیات، جذب دوری، بیداری بلی، خطاب بہ قلم، اشعار متفرق۔ خوبیو، نظم دوستی، سہرا، قصائد، سلام۔ خمکدہ آزاد کا مطالعہ اس مقالے کی بحث سے باہر ہے۔

۳۔ آغا محمد باقر نے اپنے نسخے میں دیباچہ نہیں لکھا اس لیے طباعت کی حالت کا پتا نہیں چلتا۔ شاید آغا محمد طاہر کا نسخہ بازار سے ختم ہو گیا ہو اور اپنے نام سے طاہر کے نسخے کو شائع کروایا ہو۔

۴۔ تبسم کاشمیری نے ۱۹۷۸ء میں مکتبہ عالیہ لاہور سے نظم آزاد کے عنوان سے آزاد کے کلام کو از سر نو شائع کیا۔ اس کی بنیاد آغا محمد باقر کا نسخہ ہے جو اگست ۱۹۵۷ء میں آخری بار چھپا تھا۔

۵۔ ملاحظہ ہوں ضمیمہ ۱۔ آغا محمد ابراہیم کے پہلے اور دوسرے ایڈیشن کی ترتیب کے متعلق ذیل کے دو مضامین اہم ہیں: تحسین سروری، تصانیف آزاد کے تین مطبوعہ نسخے، "صحیفہ"، شمارہ ۵۹، اپریل ۱۹۷۲؛ یونس جاوید، تصانیف آزاد کے مطبوعہ نسخے، "صحیفہ" شمارہ ۵۹، اپریل ۱۹۷۲۔

Scanned with CamScanner

۶۔ دراصل ۳۲ غزلیں اور ۳ غزلوں کے چند اشعار۔

۷۔ نثر میں بھی فرق ہے۔ یونس جاوید کے مندرجہ بالا مضمون دیکھیے۔

۸۔ اقتباس میں اشعار کا املا کہیں کہیں موجودہ املا کے مطابق تبدیل کر دیا گیا ہے۔

۹۔ ممتاز علی رفاہ عام پریس لاہور کے مالک تھے اور آزاد کے پرستاروں میں سے تھے۔ نظم دلفروز یعنی مجموعہ نظم آزاد کے دیباچے میں یوں لکھتے ہیں: ''مجھ کو استاد آزاد کی خدمت میں بیس برس رہنے کا اتفاق ہوا۔ میں نے ان کی مختلف حالتیں اور اور طبیعت کے اتار چڑھاؤ دیکھے۔ میں نے ابتدا سے ان میں یہی دھن پائی کہ وہ نظم اردو کے دوسرے ولی بن جائیں۔'' ممتاز علی نے ۱۸۹۸ میں اپنے مطبع سے آزاد کی کتاب دربار اکبری شائع کی۔ اس کے مقدمے میں آزاد کے قریبی تعلقات کا ذکر وہ اس طرح کرتے ہیں: ''مصنف کا قاعدہ ہے کہ وہ کسی نہ کسی واقعے کے بیان میں اپنے تئیں بہ لفظ آزاد خطاب کر کے اپنے خیالات دل ظاہر کیا کرتا ہے۔ مجھے چوں کہ اپنے معزز استاد کے ہم راہ تقریباً پندرہ سال تک رہنے کا اتفاق ہوا تھا اس لیے جہاں تک مجھے اس معیت سے ان کے عادات و خیالات سے آگاہی ہو سکتی تھی اس کے لحاظ سے میں نے اسی طرح بعض واقعات پر ان کے دلی خیالات ظاہر کیے ہیں۔ اور چوں کہ وہ انھیں کے خیالات ہیں اس لیے میں نے وہاں آزاد کا لفظ ہی لکھنا مناسب جانا ہے۔'' ممتاز علی نے مقدمے میں بتایا کہ آزاد نے دربار اکبری کا صاف شدہ مسودہ دریائے راوی میں پھینک ڈالا اور انھیں صرف متفرق قلمی مسودات ملے جن کو مرتب کر کے اور اپنی طرف سے اضافہ کر کے دربار اکبری کو مکمل کیا۔ ۱۹۱۰ میں آغا محمد ابراہیم نے دربار اکبری کا دوسرا ایڈیشن شائع کیا اور ممتاز علی کے دعووں کی تردید کی (ابراہیم ممتاز علی کا نام سید ممتاز علی کے بجائے ممتاز علی لکھتے ہیں)۔

۱۰۔ نظم دلفروز تاریخی عنوان ہے، جس سے ۱۳۱۶ھ نکلتا ہے۔

۱۱۔ نسخہ ممتاز علی کی ترتیب کی تفصیل دیکھیے ضمیمہ ۲۔

۱۲۔ لیکچر کے آخر میں یوں درج ہے: ''محمد حسین آزاد۔ لاہور۔ ۸ مئی ۱۸۷۴ء''۔ آغا محمد ابراہیم، آغا محمد طاہر اور آغا محمد باقر کے نسخے میں لیکچر کا عنوان اور تاریخ درج نہیں ہیں۔

۱۳۔ محمد صادق کے مطابق کوہ نور مورخہ ۱۶ مئی ۱۸۷۴ء میں جب یہ مثنوی چھپی تب اشعار کی تعداد ۱۳۱ تھی (آب حیات کی حمایت میں، لاہور، ۱۹۷۳، ص ۳۴۷)۔

۱۴۔ آغا محمد ابراہیم کے پہلے ایڈیشن کی فہرست مضامین میں مثنوی شب قدر۔ شام کی آمد اور رات کی کیفیت درج ہے لیکن مثنوی کے متن میں صرف شام کی آمد اور رات کی کیفیت لکھا ہوا ہے۔

۱۵۔ اشعار کی ترتیب میں بھی کافی فرق پایا جاتا ہے۔

۱۶۔ محمد صادق، ۱۹۷۳ء، آب حیات کی حمایت میں، لاہور، ص ۳۳۶

۱۷۔ ایضاً ص ۳۳۶۔ آغا محمد ابراہیم بھی دربار اکبری کے مقدمے میں اس طرح مولانا آزاد کی ''اصلاح در اصلاح کی طبعی خواہش'' کا ذکر کرتے ہیں: ''جو مسودہ میں نے میر صاحب کو دیا تھا وہ آخری مرتبہ صاف شدہ مسودہ تھا۔ لیکن چوں کہ حضرت مرحوم کا قاعدہ تھا کہ ہر ایک مسودے میں خواہ وہ کتنی ہی دفعہ دیکھا ہوا ہو ہمیشہ ترمیم کرتے رہتے تھے اس لیے وہ جگہ جگہ سے کٹا ہوا ضرور تھا۔''

Scanned with CamScanner

۱۸۔ ایضاً، ص ۳۴۷

۱۹۔ محمد صادق اور آغا محمد ابراہیم کی شہادتوں سے ممتاز علی کی اس بات کی تردید ہے کہ آزاد نے بعض نظموں میں آخری زمانے میں کچھ اصلاحیں بھی کی تھیں۔

۲۰۔ مثنوی زمستان کے ۵۶ ویں شعر سے لے کر ۸۵ ویں شعر تک ۱۲۹ اشعار ممتاز علی کے نسخے میں شامل نہیں ہیں۔ ۵۵ ویں شعر کے آخر میں فٹ نوٹ کا نشان لگا کر فٹ نوٹ پر عارف صاحب لکھتے ہیں کہ ضمیمہ اخبار انجمن پنجاب صفحہ ۱۰ پر اس کے بعد چند اشعار چھوڑے گئے ہیں۔ اور فٹ نوٹ پر یہ لکھا ہے "یہاں وہ اشعار چھوڑے گئے جنھیں دربار سلاطین، جلسہ ہائے علما، فلاسفہ و شعرائے حال بطور عبرت بیان کیے گئے تھے۔"

(۲۱) محمد خالد علی صدیقی نے مختلف مطبوعہ نسخوں اور دیگر مواد کو استعمال کر کے "کلیات مولانا محمد حسین آزاد" کو شائع کیا (بلاسپور، ۲۰۰۰)۔ انھوں نے متن کے اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کی کوشش کی لیکن ادھوری رہ گئی ہے۔

ضمیمہ ا: آغا محمد ابراہیم، آغا محمد طاہر اور آغا محمد باقر کے نسخے کی ترتیب

آغا محمد ابراہیم [پہلا ایڈیشن]	آغا محمد ابراہیم [دوسرا ایڈیشن]	آغا محمد طاہر [تیسرا ایڈیشن] آغا محمد باقر [چوتھا ایڈیشن]
کرنیل ہالرائڈ کی تعریف		
تمہید آغا محمد ابراہیم	تمہید [طبع ثانی] از آغا محمد ابراہیم	
	تمہید [طبع اول] از آغا محمد ابراہیم	
		دیباچہ از آغا محمد طاہر
نظم اور کلام موزوں کے باب میں خیالات	نظم اور کلام موزوں کے باب میں خیالات	نظم اور کلام موزوں کے باب میں خیالات
	نظم اردو از غلام حیدر نثار	
نظم اردو پر لیکچر	مضمون لیکچر	مضمون لیکچر
شام کی آمد اور رات کی کیفیت	مثنوی موسوم بہ شب قدر	مثنوی موسوم بہ شب قدر
مثنوی موسوم بہ صبح امید	مثنوی موسوم بہ صبح امید	مثنوی موسوم بہ صبح امید
مثنوی حب وطن	مثنوی حب وطن	مثنوی حب وطن
مثنوی خواب امن	مثنوی خواب امن	مثنوی خواب امن
مثنوی موسوم بہ داد انصاف	مثنوی موسوم بہ داد انصاف	مثنوی موسوم بہ داد انصاف
مثنوی موسوم بہ وداع انصاف	مثنوی موسوم بہ وداع انصاف	مثنوی موسوم بہ وداع انصاف
مثنوی موسوم بہ وداع انصاف	مثنوی موسوم بہ گنج قناعت	مثنوی موسوم بہ گنج قناعت
مثنوی مسمے بہ ابر کرم	مثنوی مسمے بہ ابر کرم	مثنوی مسمے بہ ابر کرم

Scanned with CamScanner

مثنوی زمستان	مثنوی زمستان	مثنوی زمستان
مثنوی مصدر تہذیب	مثنوی مصدر تہذیب	مثنوی مصدر تہذیب
مثنوی شرافت حقیقی	مثنوی شرافت حقیقی	مثنوی شرافت حقیقی
معرفت الہی	معرفت الہی	معرفت الہی
اولوالعزمی کے لیے کوئی سد راہ نہیں	اولوالعزمی کے لیے کوئی سد راہ نہیں	اولوالعزمی کے لیے کوئی سد راہ نہیں
سلام علیک	سلام علیک	سلام علیک
جسے چاہو سمجھ لو	جسے چاہو سمجھ لو	جسے چاہو سمجھ لو
جغرافیہ طبعی کی پہیلی	جغرافیہ طبعی کی پہیلی	جغرافیہ طبعی کی پہیلی
مبارک باد جشن جوبلی	مبارک باد جشن جوبلی	مبارک باد جشن جوبلی
ایک تارے کا عاشق	ایک تارے کا عاشق	ایک تارے کا عاشق
محنت کرو	محنت کرو	محنت کرو
قصیدہ در تہنیت ولادت جناب امیر المومنین علی	قصیدہ در تہنیت ولادت جناب امیر المومنین علی	
ابن طالب علیہ السلام	ابن طالب علیہ السلام	
نو طرز مرصع	نو طرز مرصع	نو طرز مرصع
		نظم از غلام حیدر نثار
غزلیات (دیباچہ)	غزلیات (دیباچہ)	-
	نظم آزاد پر مخزن ماہ نومبر ۱۹۰۱ میں ریویو	
	غزلیں	
	۸ قصائد	
	سہرا	
خطاب بہ قلم	خطاب بہ قلم	
اشعار متفرق	اشعار متفرق [مع اضافہ]	

ضمیمہ: ممتاز علی کے نسخے کی ترتیب

دیباچہ از ممتاز علی

خیالات نظم اور کلام موزوں کے باب میں

اردو زبان کی نظم و انشا پردازی

شب قدر

Scanned with CamScanner

ابر کرم
موسم زمستان
صبح امید
حب وطن
خواب امن
داد انصاف
وداع انصاف
گنج قناعت
شرافت حقیقی
نوطرز مرصع اولوالعزمی کے لیے
کوئی سد راہ نہیں
جغرافیہ طبعی کی پہیلی
جسے چاہو سمجھ لو
تارے کا عاشق
مبارک باد جشن جوبلی
مثنوی یاد الٰہی
غزلیں
خطاب بہ قلم
اشعار متفرق

دیوانِ غالب کا اوّلین مطبوعہ نسخہ

شمس بدایونی

قدیم شعرا میں، مرزا اسد اللہ خاں غالب (۱۷۹۷ـ۱۸۶۹) اپنے معاصرین میں واحد خوش نصیب شاعر ہیں جن کے دیوان کے پانچ ایڈیشن اور ایک انتخاب (نگارستانِ سخن میں 'دیوان غالب' کی اشاعت) اُن کی زندگی میں شائع ہوا۔ بہ شمول دیوان، اردو و فارسی میں نثری و شعری کتب و کلیات، خطوط و متفرقات پر مشتمل ان کی ۲۱ مصنفہ و مؤلفہ و مرتبہ کتابیں، ان کی حیات ہی میں شائع ہوئیں۔ مکرّر، سہ کرّر اشاعتیں بھی دس ہیں گویا غالب کی زندگی میں ان کی اپنی مطبوعات کی تعداد ۳۱ تھی[۲]۔

غالب اپنے معاصرین میں اس اعتبار سے بھی ممتاز ہیں کہ ان کے دیوان کے تقریباً ۱۲، اہم نسخے دست یاب ہوئے اور ان میں ایک بہ خط شاعر بھی شناخت کیا گیا۔ دل چسپ بات یہ بھی ہے کہ متداول دیوان، غالب کے لفظوں میں دیوانِ ریختہ ترتیب کے مختلف مدارج سے گزر کر ۲۵ سال بعد اشاعت کے مراحل میں داخل ہوا۔

زیر نظر مضمون میں دیوانِ غالب کی اسی پہلی اشاعت پر گفتگو مقصود ہے لیکن یہ گفتگو اس وقت تک با معنی نہ ہوگی جب تک یہ پتا نہ لگا لیا جائے کہ غالب نے شعر گوئی کا آغاز کب کیا تھا اور انھوں نے ترتیب دیوان کے مدارج کس طور طے کیے۔

غالب کی تاریخ پیدائش کی طرح ان کے آغازِ شعر گوئی کی تاریخ کے سلسلے میں خود ان کے اپنے تحریری بیانات بہت مختلف ملتے ہیں لیکن محققین غالب نے ان مختلف بیانات سے بعض خارجی شواہد کی بنیاد پر یہ قیاس (بدرجۂ یقین) کر لیا ہے کہ ان کی شعر گوئی کا زمانہ بہ عمر دس سال یعنی ۱۲۲۲ھ/ ۱۸۰۷ء/۱۸۰۸ء رہا ہوگا[۳]۔

اس طور غالب نے آگرہ میں ۱۸۰۷ء/۱۸۰۸ء میں اسد تخلص کے تحت اردو میں شاعری کا آغاز کیا۔ چند سال کی مشق کے بعد دوسرے شعرا کی طرح انھوں نے بھی ایک ابتدائی بیاض ردیف وار یا باعتبار نظم تیار کر لی۔ اسی بیاض کو ردیف وار درست کر کے خود اپنے قلم سے لکھ کر مسودے کی صورت دے دی۔ اس کی کتابت کی تاریخ ۱۴ر رجب ۱۲۳۱ھ/ ۱۱ر جون ۱۸۱۶ء قرار پائی۔ بہ قول عرشی صاحب: اردو کلام کو ردیف وار مرتب اور نقل کرنے کا کام خود مرزا کے ہاتھوں ۱۴ر رجب سنہ ۱۲۳۱ھ (۱۱ جون ۱۸۱۶ء) کو تمام ہو چکا تھا[۴]۔

اسی بیاض میں انھوں نے چند مثالوں کو چھوڑ کر غالب تخلص اختیار کیا لیکن یہ دیوان ریختہ تقریباً ڈیڑھ صدی (۱۵۳ سال) کے بعد غالب صدی کے موقع پر ۱۹۶۹ء میں برآمد ہوا۔ اسے نسخہ 'امروہہ' کا نام دیا گیا اور یہ بیاض غالب بخطِ غالب کے نام سے نقوش لاہور غالب نمبر کے دوسرے حصے کے طور پر نقوش پریس لاہور سے

Scanned with CamScanner

چھپ کر اسی سال ۱۹۶۹ء شائع ہوا۔ صحیح یہ ہے کہ اس بیاض کے مرتب نثار احمد فاروقی (ف۔ ۲۰۰۴ء) تھے۔ یہی بیاض ہندوستان میں اکبر علی خاں عرشی زادہ (ف۔ ۱۹۹۷ء) نے مرتب کر کے ادارۂ یادگار غالب رام پور سے ستمبر ۱۹۶۹ء میں شائع کی جو نسخہ عرشی زادہ کے نام سے متعارف ہوئی۔

اس بیچ دیوان غالب کا ایک اور نسخہ بھی تیار کیا گیا جو سفرِ کلکتہ میں مرزا کے ساتھ تھا۔ اسے انھوں نے عدالت کلکتہ میں پیش کر کے اپنے نام سے متعلق اعتراض کا جواب دیا تھا۔ یہ نسخہ ابھی تک دست یاب نہیں ہو سکا ہے۔

غالب نے اپنے دیوان کا ایک اور نسخہ ۱۸۲۱ء میں نقل کرایا جو ۵ رصفر ۱۲۳۷ھ/ یکم نومبر ۱۸۲۱ء کو مکمل ہوا۔ یہ نسخہ بھوپال اور نسخہ حمیدیہ کے نام سے معروف ہوا۔ ابھی تک غالب کے متداول دیوان کی پہلی روایت اسی کو سمجھا جاتا تھا لیکن جب ۱۸۱۶ء کا نسخہ دریافت ہوا تو اس کی حیثیت ثانوی ہوگئی۔ یہ نسخہ مفتی محمد انوار الحق (ف۔ ۱۹۴۰ء) کی ترتیب سے دیوان غالب جدید کے نام سے مفید عام پریس آگرہ سے چھپ کر ۱۹۲۱ء میں شائع ہوا۔ نسخۂ بھوپال یا نسخۂ حمیدیہ کا مبیضہ نسخۂ شیرانی بھی اسی دوران دریافت ہوا۔ اس کا زمانہ قیاساً ۱۲۴۳ھ/ ۱۸۲۶ء بتایا گیا ہے۔ نسخۂ شیرانی بھی مجلس ترقی ادب لاہور کی جانب سے اگست ۱۹۶۹ء میں شائع کر دیا گیا۔

غالب نے منتخب اردو و فارسی کلام کا مجموعہ ۱۸۲۸ء میں گلِ رعنا کے نام سے مرتب کیا۔ اس کی ترتیب کی تاریخ ۱۹ رفروری ۱۸۲۸ء تا ۱۱ رستمبر ۱۸۲۸ء طے کی گئی۔ یہ بھی نسخۂ امروہہ کی طرح غالب صدی کے دوران برآمد ہوا جسے مالک رام نے ترتیب دے کر مئی ۱۹۷۰ء میں علمی مجلس دلی سے شائع کیا۔ ایک ایڈیشن وزیر الحسن عابدی کی ترتیب سے اسی سال ادارۂ تحقیقات پاکستان لاہور سے شائع ہوا۔ گلِ رعنا کو متداول دیوان کا نقش اول بھی کہا گیا۔ غالب نے عبدالرزاق شاکر کے نام ایک خط میں لکھا ہے:

> پندرہ برس کی عمر سے پچیس برس کی عمر تک مضامین خیالی لکھا کیا۔ دس برس میں بڑا دیوان جمع ہو گیا۔ آخر جب تمیز آئی تو اس دیوان کو دور کیا، اوراق یک قلم چاک کیے، دس پندرہ شعر واسطے نمونے کے دیوان حال میں رہنے دیے[۵]۔

عرشی صاحب نے اس خط اور نواب شمس الامرا کے نام ایک فارسی خط کی بنیاد پر غالب کے ایک اور اردو دیوان کے مرتب ہونے کا تذکرہ کیا ہے جو ابھی پردۂ عدم میں ہے یعنی ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا ہے۔ اسے انھوں نے گل رعنا کی طرز کا انتخاب لکھا ہے لیکن مالک رام شاکر کے خط میں مذکورہ دیوان سے نسخۂ حمیدیہ مراد لیتے ہیں جو مرزا نے بہ عمر ۲۵ سال مرتب کیا تھا۔

مذکورہ بالا نسخوں کے بعد غالب نے دیوان متداول کی اشاعت سے پیشتر دو نسخے اور تیار کرائے جو آج نسخۂ رامپور قدیم (مکتوبہ ۱۸۳۳ء) اور نسخہ بدایوں (مابین ۱۸۳۵ء تا ۱۸۳۸ء) کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ ترتیب و تالیف، نقل در نقل اور متعدد اہل علم و قدر دان شعر و سخن کی نظروں سے گزر کر بالآخر دیوان غالب کا پہلا

Scanned with CamScanner

ایڈیشن اکتوبر ۱۸۴۱ء میں سرسید کے بڑے بھائی سید محمد خاں بہادر کے مطبع سید المطابع (سید الا خبار) دہلی میں چھپ کر شائع ہوا۔ یہ ۲۰×۳۰/۱۶ سائز کے ۱۰۹ صفحات پر مشتمل ہے۔ خط نستعلیق ہے جدولوں سے معرا ہے۔ سرورق کی عبارت پانچ سطروں میں لکھی گئی ہے، جو یہ ہے:

دیوانِ اسد اللہ خان صاحب غالب تخلص
مرزا نوشہ صاحب مشہور کا دہلی میں سید محمد خاں بہادر کی چھاپہ خانہ کے
لیتھوگرافک پریس میں شہر شعبان
۱۲۵۷ ہجری مطابق ماہ اکتوبر ۱۸۴۱ عیسوی کو سید عبد الغفور کے
اہتمام میں چھاپا ہوا

دیوان کی ترتیب یہ ہے: سرورق کے بعد دوسرا صفحہ خالی ہے۔ تیسرے صفحے سے پانچویں صفحے تک غالب کا مصنفہ فارسی دیباچہ ہے، جس پر تاریخ مندرج نہیں۔ پانچویں صفحے پر سطر ۴ میں یا اسد اللہ الغالب لکھا ہے۔ سطر پانچ سے غزلیات شروع ہوگئی ہیں جو ردیف وار الف بائی ترتیب میں صفحہ ۹۴ تک درج ہیں۔ (تعداد اشعار: ۹۹۸) غزلیات کے آخر میں تمام شد لکھا ہے۔ صفحہ ۹۷ سے صفحہ ۹۸ تک دو قصیدے درج ہیں۔ (اشعار: ۵۸) صفحہ ۹۹ سے صفحہ ۱۰۱ تک ۲ قطعات (اشعار: ۱۹) صفحہ ۱۰۱ سطر ۶ سے صفحہ ۱۰۳ سطر ۶ تک ۱۰ رباعیات (اشعار: ۲۰) صفحہ ۱۰۳ سطر ۷ سے صفحہ ۱۰۸ تک تقریظ، نوشتہ نواب ضیاء الدین احمد خاں بہادر نیر، صفحہ ۱۰۹ پر غلط نامے کا اندراج ہے جس میں ۱۵ اغلاط ہیں، اس کی پشت سادہ ہے۔

دیوان غالب میں درج اشعار کی تعداد کچھ اس طرح سے ہے:

غزلیات کے اشعار	۹۹۸
ردیف الف کے دو مصرعے جو غزل میں چھپنے سے رہ گئے، اور غلط نامہ میں موجود ہیں	+ ۱
	۹۹۹
قطعہ کے تین اشعار مکرر درج ہوئے	- ۳
کل اشعار	۹۹۶
قصیدوں کے اشعار	+ ۵۸
قطعات کے اشعار	+ ۱۹
رباعیات کے اشعار	+ ۲۰
کل تعداد اشعار	۱۰۹۳

Scanned with CamScanner

کالی داس گپتا رضا کے مرتبہ دیوان غالب کامل، تاریخی ترتیب سے کا اگر مطالعہ کیا جائے تو ۱۸۰۸ء سے ۱۸۳۳ء تک غالب نے کم از کم ۲۹۷۵ اشعار کہے تھے جن میں سے دیوان متداول میں صرف ۱۰۹۳ اشعار شامل کیے یعنی ۱۸۸۲ اشعار قلم زد کر دیے[6]۔ یہ ہی مطلب ہے اُس خط کی عبارت کا جو دیوان کی اشاعت کے دوران میجر جان جیکب (John Jacob) (۱۸۲۱ء۔۱۸۵۷ء) کو لکھا گیا تھا: 'دیوان ریختہ بھی کہ اپنی ناتمامی میں مکمل ہے، عجب نہیں کی اسی ماہ میں تکمیل پذیر ہوکر جناب کی نظر گاہِ عالیہ میں پہنچے'[7]۔

ناتمامی میں مکمل کا مطلب ہے کہ یہ منتخب ہے، اصل دیوان اس سے زیادہ ہے۔ غالب کے بعد سب سے پہلے شیفتہ نے گلشن بیخار میں، مولوی کریم الدین نے طبقات الشعرا میں اور مولانا آزاد نے آب حیات میں یہ خبر دی کہ غالب کا موجودہ دیوان دراصل ان کے کسی بڑے مجموعے کا انتخاب ہے۔

اُس دور کے شعرا اپنے دواوین بہ اعتبارِ حروف تہجی ردیف وار مرتب کرتے تھے جن میں دوغزلہ اور سہ غزلہ کی صورت میں بھی کلام ملتا ہے۔ سنگلاخ زمینوں اور الف بائی ردیف میں طبع آزمائی کرنا قادر الکلامی کی معراج سمجھا جاتا تھا لیکن غالب نے اپنے عہد کے رواج عام سے انحراف کرتے ہوئے پچاس حروف تہجی میں سے صرف ۱۹ (الف، ب، ت، ج، چ، د، ر، ز، س، ش، ع، ف، ک، ل، م، ن، و، ہ، ی) میں اپنے کلام کو محدود کرتے ہوئے اتنا سخت انتخاب کیا ہے کہ بعض غزلوں سے محض ایک ایک شعر بعض سے دو دو، تین تین اور بعض سے محض چار چار شعر ہی منتخب کیے ہیں۔ سب سے طویل غزل ۱۷ اشعر کی ہے جو اس دیوان کی آخری غزل ہے 'یارانِ نکتہ داں کے لیے'۔

انتخاب کی یہ صورت اور نوعیت نقادوں کے لیے غور وفکر کا خاصا سامان رکھتی ہے۔ اسی لیے اس دیوان کی غزلیات کی تعداد کا تعین نہیں کیا جاسکا۔ اگر ہر الگ ردیف کے شعر کو ایک غزل مان لیں تو یہ تعداد تقریباً ۱۶۷ ہوگی۔ اگر کل تعداد اشعار غزلیات (۹۹۶) کو تعداد غزلیا (۱۶۷) سے تقسیم کیا جائے تو ایک غزل کے اشعار کی تعداد ۵.۹۶ ہوگی۔ اس تخمینی تعداد اشعار و غزلیات پر غالب نازاں اور مطمئن تھے اور اسی تعداد پر ان کی عظمت اور مقبولیت کا ابلق ایام رواں دواں رہا۔

۱۰۹۳ اشعار پر مشتمل دیوان ریختہ ۱۶/اپریل ۱۸۳۳ء کو مکمل ہوگیا تھا۔ اس کے فارسی دیباچے کی تاریخ یہ ہی ہے جو بعد میں نسخۂ شوق قدوائی سے نظامی بدایونی (ف ۱۹۴۷ء) کو رام پور میں دست یاب ہوئی اور جسے انھوں نے اپنے شائع کردہ دیوان غالب طبع دوم ۱۹۲۳ء (بدایوں) میں دیباچے کے آخر میں نقل کیا۔ اسی تاریخ سے ماہرین غالبیات اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ متداول دیوان ۱۹۳۳ء میں مرتب ہو چکا تھا لیکن تقریظ از قلم نواب ضیاء الدین احمد نیر ۱۲۵۴ھ (۲۸ مارچ ۱۸۳۸ء تا ۱۷ / مارچ ۱۸۳۹ء) کے دوران مکمل ہوئی اس عرصے میں اشعار میں بھی کچھ رد و بدل ہوا۔ کالی داس گپتا رضا نے لکھا ہے کہ 'حقیقت یہ ہے کہ ۱۸۳۳ء تک دیوان کے اشعار ۱۰۷۰ تھے بعد میں ۱۲۵ اشعار کا اضافہ ہوا جو ۲۷ شعروں سے لیے گئے تھے'[8]۔

یہ دیوان اردو کی حد تک نہیں بلکہ دوسری تصانیف کے لحاظ سے بھی غالب کی پہلی مطبوعہ کاوش تھی۔ چوں کہ اس دور کے اُن کے اردو خطوط دست یاب نہیں ہیں۔ فارسی خطوط میں بھی اشاعت کے بعد کی صورت حال کا تذکرہ نہیں ملتا۔ اس لیے

اس مجموعے کے بارے میں ان کے اپنے تاثرات جاننے سے ہم معذور ہیں لیکن یہ حقیقت ہے کہ اس مجموعے کی اشاعت سے نشرواشاعت کی جانب ان کی رغبت بڑھ گئی اور نتیجے میں بشمول دیوان اردو انھوں نے ۳۱ مطبوعات یادگار چھوڑیں۔

سطور ذیل میں ان کے دیوان کی ان تمام اشاعتوں کی تفصیل دی جا رہی ہے جو ان کی حیات میں شائع ہوئے:

دیوان غالب	سید المطابع، دہلی	اکتوبر ۱۸۴۱ء	صحیح تعداد اشعار: ۱۰۹۳
دیوان غالب	مطبع دارالسلام، دہلی	مئی ۱۸۴۷ء	۱۱۵۸
دیوان غالب	مطبع احمدی، دہلی	جولائی ۱۸۶۱ء	۱۷۹۶
دیوان غالب	مطبع نظامی، کان پور	جون ۱۸۶۲ء	۱۸۰۲
دیوان غالب	مطبع مفید خلائق، آگرہ	بعد از جون ۱۸۶۳ء	۱۷۹۵

غالب کے متداول اردو دیوان میں عام طور پر ۱۷۹۶ شعر ملتے ہیں۔ یہ کلام بقول کالی داس گپتا رضا ۱۸۵۵ء تک کہے گئے اشعار سے انتخاب کیے گئے تھے۔ بعد میں مرزا نے مزید ۴۰۳ شعر کہے جن میں سے قادر نامہ کے ۱۳۳ اور ۶ متفرق شعر منہا کر دیے جائیں تو ۲۶۴ شعر بچتے ہیں جو متداول دیوان کا حصہ نہیں بن سکے۔

اس وقت دست یاب کلام غالب میں ۱۷ ہنگامی مصرعوں اور ۳۰ غیر محقق منسوب اشعار کو چھوڑ کر ۴۱۷۹ اشعار معتبر و مستند مآخذ کی مدد سے یکجا ملتے ہیں جو دیوان غالب کامل نسخۂ رضا میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہوگا کہ غالب نے ۲۳۷۷ اشعار کو نظر انداز کر کے بے پناہ سخن فہمی اور زمانہ شناسی کا ثبوت دیا تھا۔ آج کے شعرا اور ادیبوں کے لیے بھی اس میں ایک پیغام پوشیدہ ہے کہ سب کچھ چھپنے کے لائق نہیں ہوتا۔ بسا اوقات کم زور تحریر اچھی اور توانا تحریروں کا بھی بھرم کھو دیتی ہیں، اسے سمجھ لینا چاہیے۔

طبع اول پر نواب ضیاء الدین احمد خان نیر، رخشاں (ف۔۱۸۸۵ء) کی تقریظ بھی غالب پر اولین تنقیدی کاوش کی صورت رکھتی ہے۔ یہ بقول مولانا عرشی ۱۸۳۸ء میں لکھی گئی تھی۔ بہ ظاہر یہ ایک مرصع فارسی تحریر ہے لیکن اس تقریظ میں انشا آمیز جملوں میں غالب اور کلام غالب کی عظمت کے بارے میں وہ سب کچھ کہہ دیا گیا ہے جو بعد میں کئی کئی سو صفحات میں ہمارے ناقدین نے کہا ہے۔ تقریظ میں غالب اور دیوان غالب کو ''اسطرلاب بینش، جوہر آئین آفرینش، معیار نقد گراں مائگی، معراج سُلّم بلند پایگی، قہرمان قلم رو معنی پروری، فرماں فرمائے گیہانِ سخنوری۔۔۔ جہاں سالار تازہ گفتاری۔۔۔ سرخیل انجمن نکتہ داناں'' لکھتے ہوئے آٹھ توصیفی اشعار بھی درج کیے ہیں، چند شعر نقل کیے جاتے ہیں:

سخن را از خیالش ارجمندی — معانی راز فکرش سر بلندی
صریر خامہ اش بس دل پذیر است — بہشتی عندلیباں را صفیر است
سرو سر دفتر شیوہ بیاناں — دریں فن، افتخار ہم زباناں
بجولاں گاہ معنی یکہ تازے — فلاطون فطرتے حکمت طرازے

Scanned with CamScanner

ز گلکش ریزش گنج معانی   چو ابر آذری در دُر فشانی
ز صہبائے سخن سرشار گشتہ   ورق از فکرِ او گلزار گشتہ

متذکرہ بالا جملے اور اشعار اپنے مضامین کے لحاظ سے غالب اور کلام غالب کے بارے میں اوّلین تنقیدی خیالات کے زمرے میں آتے ہیں۔

کلام غالب کے تعلق سے اتنی باریک تحقیق انجام پا چکی ہے اور اس میں اتنے پیچیدہ اختلافات ہیں کہ ان کا صحیح طور پر ایک اردو طالب علم کے لیے سمجھ پانا مشکل ہے۔ اسی لیے آسان پیرایے میں دیوان غالب کی اشاعت کے ۱۷۵ سال مکمل ہونے پر یہ داستانِ ترتیب واشاعت بیان کر دی ہے کہ سند رہے اور وقت ضرورت کام آئے۔

حوالے وحواشی:

۱۔ نگارستانِ سخن مطبع احمدی دہلی سے اگست ۱۸۶۲ء میں شائع ہوا تھا۔ اس میں ذوق، غالب اور مومن کے دواوین کا انتخاب کیا گیا تھا۔ مرتب کی صراحت نہیں کی گئی۔ گمان ہے کہ اس کے مرتب ظہیر دہلوی رہے ہوں گے۔ اس میں غالب کا مکمل کلام تو نہیں لیکن دیوان کا بیشتر کلام اس میں آ گیا ہے۔ اسی لیے بعض لوگ اسے غالب کے دیوان کا چھٹا (اشاعت کی رو سے پانچواں) ایڈیشن قرار دیتے ہیں۔ دیکھیے مقالہ: غالب کے اردو دیوان کی اشاعتیں (خود غالب کی زندگی میں) عطا کاکوی، آئینۂ غالب پبلی کیشنز ڈویژن دہلی، ستمبر ۱۹۶۴ء ص: ۱۷۱ و تحقیقی مطالعے، عطا کاکوی، پٹنہ، ۱۹۶۵ء؛ ڈاکٹر ضیاء الدین احمد خاں کی کتاب انشائے اردو (مطبع فیض احمدی دہلی، ۱۸۶۹ء) میں غالب کے گیارہ خطوط انتخاب غالب کے عنوان سے شامل ہیں۔ بعض محققین اس انتخاب خطوط کو بھی مرزا کی تصانیف میں شمار کرتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ درست نہیں۔

۲۔ سطور آیندہ میں غالب کی جملہ تصانیف کی فہرست دی جا رہی ہے جو تصانیف ایک سے زاید بار شائع ہوئی ہیں۔ قوسین میں ان کا اندراج کر دیا گیا ہے۔ دیوان اردو (۵ بار)، دیوان فارسی غالب، پنج آہنگ (۲ بار) مثنوی بیان نموداری شان ۔۔۔، مہر نیم روز، قادر نامہ (۳ بار)، دستنبو (۲ بار) قاطع برہان (۲ بار طبع دوم باسم درفش کاویانی)۔ کلیات نظم غالب، مثنوی ابر گہر بار، لطائف غیبی، سوالات عبد الکریم، نامۂ غالب (۲ بار)، قطعۂ غالب، دعائے صباح، تیغ تیز، رقعات غالب، سبد چیں، کلیات نثر غالب، عود ہندی، اردوئے معلّٰی۔

۳۔ عرشی، امتیاز علی خاں، بار دوم ۱۹۸۲ء، مقدمۂ دیوان غالب نسخۂ عرشی، انجمن ترقی اردو ہند دہلی، ص ۱۳؛ مقدمۂ دیوان غالب نسخۂ مالک رام، ص ۱۰

۴۔ عرشی، ص ۱۸

۵۔ انجم، ڈاکٹر خلیق، بار دوم ۱۹۹۶ء، غالب کے خطوط، غالب انسٹی ٹیوٹ دہلی، ص ۸۴۶

۶۔ رضا، کالی داس گپتا، بار سوم ۱۹۹۵ء، دیوان کامل: تاریخی اصول پر، ساکار پبلشرز بمبئی، ص: ۷۹

۷۔ روہیلہ، پرتو، ۲۰۱۰ء، کلیات مکتوبات فارسی غالب، غالب انسٹی ٹیوٹ دہلی، ص ۱۹۰

۸۔ رضا، ص ۸۱

Scanned with CamScanner

غیر معروف ریختی گو شاعر نسبتؔ لکھنوی کا نایاب 'اردو دیوان'

رفاقت علی شاہد

تمہید

ریختی اُردو کی بدنام صنف ہے۔ اپنی اصل میں تو اس صنف میں کوئی خرابی نہیں لیکن بھلا ہو مولانا حالیؔ کا کہ فطرت اور اصلیت کے نام پر وہ اُردو اَدب میں ایسا پراپیگنڈہ پھیلا گئے کہ ہم اپنی اصل اور فطرت کو بھول بھال حالیؔ کی معیّت میں بے راہ روی کا شکار ہوئے، اپنی مایۂ ناز چیزوں کو راندۂ درگاہ کرنے پر تلے رہے اور اب تک اس پر کاربند ہیں۔ اس 'فطرت' کے نام پر ہم نے غزل جیسی بے مثال صنف پر کوڑے برسائے؛ داستان، قصہ، تمثیل، حکایت، مثنوی، قصیدہ، مخمس، مسدّس، ہجو، واسوخت، ترجیع بند، ریختی سمیت کتنی قدیم اور زندہ اصناف اس 'فطرت پسندی' کی بھینٹ چڑھ گئیں۔ اپنی متاع کو چھوڑ اور چیزے دیگرے کو سر آنکھوں پر بٹھا کر ترقّی پسندی کے علم بردار کہلانے پر فخر محسوس کیا۔ مولانا حالیؔ اور آزادؔ نے فطرت کا سبق یوں دیا، گویا اب تک اُردو اَدب میں غیر فطری رویّوں کا پرچار ہو رہا تھا۔ حالیؔ کی بدولت ہی ہم نے اَدب اور اخلاق یا اَدب اور مقصد کو یک جان دو قالب جانا۔ استعماری آقاؤں کی شہ پر اُردو اَدب کو دائرۂ اسلام میں لانے کا مقدّس فریضہ خود اُردو کے بہی خواہوں نے انجام دیا اور ہم بھی اُن پر ایمان لے آئے۔

اُردو اَدب کے لیے مولانا حالیؔ کی خدمات کا اعتراف اپنی جگہ لیکن اُن کا یہ جرم ناقابلِ معافی ہے کہ اُنھوں نے اَدب کو اُس قالب میں ڈھال دیا جو ہمارا تھا ہی نہیں۔ نام اُردو اَدب کا اور روح استعماری خیالات کی۔ اس سے نقصان ہوا تو اُردو اَدب کا اور ہمارا۔ ہمارے لیے تمام کلاسیکی سرمایہ بہ یک قلم اجنبی بنا دیا گیا۔ اُردو اَدب کی رنگارنگ اور گوناگوں اصناف اس پروان چڑھتی زبان کی وسعت اور ہمہ گیریّت کا ثبوت تھیں۔ اُردو اَدب کا کلاسیکی سرمایہ اس زبان کے اَدبی و غیر اَدبی استعمالات کی خبریں دے رہا تھا۔ ہندوستان کے چپّے چپّے میں اُردو پہنچ چکی تھی، اُردو اَدب کا دور دورہ تھا۔ ہندستان کے ہر چھوٹے سے چھوٹے اور بڑے سے بڑے علاقے میں اُردو کے شاعر اور ادیب موجود تھے، وہاں سے گلدستے اور رسائل واخبارات نکل رہے تھے، کتابیں شائع ہو رہی تھیں۔ اُردو زبان کی یہ ہمہ گیریت و مقبولیت اور اُردو اَدب کی یہ روز افزوں ترقّی استعماری طاقتوں کے لیے خطرے کی نشانی تھی، چناں چہ اُنھوں نے اُردو زبان و اَدب کی اس پیش قدمی کو روکنے کے لیے اُردو کے اپنوں کا سہارا لے کر پروپیگنڈے کا ایسا وار کیا کہ اس حملے نے ہمارے تانے بانے اُردو زبان و اَدب کے ورثے سے کاٹ کر رکھ دیے۔ اس سے جہاں دوسری اصنافِ اَدب اُردو کو نقصان پہنچا، ریختی جیسی تخلیقی وفور کی حامل صنف بھی اس زد سے نہیں بچ سکی۔

Scanned with CamScanner

'ریختی' کی سادہ سی تعریف تو یہ ہے کہ یہ اُردو کی وہ شعری صنف ہے جس میں بیگمات کے خانگی معاملات اور گفتگو بیگماتی زبان میں بیان کی جاتی ہے۔ بیگمات کے خانگی معاملات میں نسوانی گھاتیں اور وارداتیں، گفتگو، آپسی نوک جھونک اور گالم گلوچ، رمز، اشارے کنائے، طنز و استہزا، طعن و تعریض، راز و نیاز، شوخی و شرارت اور دیگر ایسے معاملات جو چار دیواری سے باہر نہیں آتے، شامل ہیں۔ ان کی تفصیلات کا شاعرانہ اور فنی اظہار کا شمار ریختی کے اہم مضامین میں ہوتا ہے۔ بیگمات کی خانگی زبان بھی ریختی کا بنیادی وصف ہے۔ ریختی کی پہچان اس سے قائم ہوتی ہے۔

اُردو میں کلاسیکی شاعری، اور اس میں بھی خصوصیت کے ساتھ ریختی جیسی صنف کے قرار واقعی مطالعے اور تجزیے نہیں ملتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولانا حالؔی کی راہ نمائی میں تشکیل کیے گئے جدید تنقیدی رویّوں میں ریختی جیسی تخلیقی صنف کو 'بدنام' اصناف میں شمار کیا جاتا ہے۔ ریختی کے مضامین کا تعلق چوں کہ عورتوں سے ہے اور عورتوں یا بیگمات کے ذاتی و خانگی معاملات و گفت گو میں چوں کہ عموماً 'اخلاق' کو ٹھیس پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے،، اس لیے ادبی پیمانوں سے نہیں، بل کہ 'اخلاقی' پیمانوں سے ریختی کو بڑی آسانی کے ساتھ فحش، غیر اخلاقی اور بوالہوسی کے ذیل میں گردانا جاسکتا ہے۔

ریختی غالباً اُردو کی وہ واحد شعری صنف ہے جس کے مضامین محدود ہیں۔ یہ چوں کہ بیگمات کے خانگی معاملات کی شاعری اُن کی اپنی زبان میں ہے، اس لیے اس کے مضامین بھی بیگمات کی زبان، گفت گو اور معاملات تک محدود ہیں۔ اس صنف سے کسی بڑے مضمون کی توقّع رکھنا ریختی کی مبادیات اور شعریات سے ناواقفیت کا ثبوت ہے۔ ریختی میں کوئی شاعر اپنی انفرادیت دکھا سکتا ہے اور اچھی شاعری کر سکتا ہے تو وہ بیان، اُسلوب اور لفظیات کی سطح پر ہی ایسا کر سکتا ہے۔

اُردو میں ریختی کا باقاعدہ آغاز دکن سے ہوتا ہے۔ دکن میں سیّد میراں ہاشمؔی بیجاپوری اور محمد صدّیق قیسؔ ریختی کے مشہور شاعر ہیں۔ ریختی کا مزاج لکھنوی معاشرے سے زیادہ ہم آہنگ تھا۔ فارغ البالی اور اس کے نتیجے میں عیش و عشرت کی فراوانی نے لکھنؤ میں وہ ماحول پیدا کیا جس میں ریختی خوب پھلی پھولی۔ یہ اَمر قابلِ ذکر ہے کہ دیگر اَصناف کی طرح لکھنؤ میں ریختی کی ترقّی بھی دہلوی مہاجر شعرا کی مرہونِ منت رہی، چناں چہ لکھنؤ میں اوّل اوّل ریختی رنگینؔ اور انشاؔ کے توسط سے پروان چڑھی۔ ان کے بعد ہی نسبتؔ لکھنوی کا دور آتا ہے۔ نسبتؔ کے بعد جانؔ صاحب اور پھر محسنؔ لکھنوی عرف رنگیلی بیگم لکھنؤ میں ریختی کے معروف شاعر رہے ہیں۔

مولوی عبدالباری آسی الدنؔی نے نسبتؔ لکھنوی کے ذکر میں یہ تسلیم کیا ہے کہ نسبتؔ کا کلام جانؔ صاحب سے بہتر ہے۔ اُردو ریختی کی تاریخ میں جانؔ صاحب کے کلام کو سب سے اہم سمجھا جاتا ہے۔ اس تناظر میں آسؔی کے بیان سے نسبتؔ لکھنوی کے کلام کی اہمیت مزید واضح ہوتی ہے۔ نسبتؔ لکھنوی اور کلام نسبتؔ کی اس اہمیت کے باوصف اُن کا ذکر سے تواریخِ اَدب خالی نظر آتی ہیں۔ اُن کا ذکر اردو شعرا کے تذکروں میں بھی کم کم ملتا ہے۔ اس کے علاوہ اُن کے کلام کے نمونے بھی بہت کم ملتے ہیں۔

Scanned with CamScanner

اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبت کا ریختی دیوان موجود ہونے کے باوجود گم رہا۔ معلومات کے مطابق اس وقت دیوان نسبت کے دُنیا بھر میں ایک ہی قلمی نُسخے کی موجودگی کا سُراغ ملتا ہے جس پر زیرِ نظر مقالہ تحریر کیا جارہا ہے۔ یہ منحصر بہ فرد قلمی نُسخہ معروف ادب شناس، مترجم، داستان شناس اور انگریزی زبان کے ناول نگار مشرّف علی فاروقی صاحب کی ملکیت میں ہے۔ اُنھوں نے یہ نُسخہ پرانی کتابوں کے بازار سے خریدا اور اُن کی عنایت سے اب یہ میرے پیشِ نظر ہے۔ اس مقالے میں اسی مخطوطے کی تفصیلات پیش کی جائیں گی۔ اس کے علاوہ احمد علی نسبت لکھنوی کے دست یاب حالات، اُن کے کلام کا مختصر تجزیہ اور اُن کے اس قلمی ریختی دیوان کا مختصر انتخاب بھی درج کیا جائے گا۔

بنیادی کوائف:

نسبت کا نام ''احمد علی'' تھا۔ سبھی تذکرہ نگار اس پر متفق ہیں۔ نساخ[1] اور آسی[2]، اور اُن کی تقلید میں تمکین کاظمی[3] اور سبط محمد نقوی[4] نے انھیں ''میر'' لکھا ہے، جب کہ مبین نقوی نے انھیں ''سیّد'' تحریر کیا ہے[5]۔ نساخ کا بیان اہم ہے، کیوں کہ وہ نسبت کے معاصر ہیں۔ محسن علی بھی نسبت کے معاصر ہیں لیکن اُنھوں نے نسبت کی ذات سے متعلق کچھ نہیں لکھا[6]۔ اسی طرح آسی بھی لکھنوی ہونے کی نسبت سے نسبت سے متعلق ذاتی معلومات رکھتے تھے۔ نساخ، آسی اور مبین نقوی کے بیانات سے میر احمد علی نسبت کے سیّد زادے ہونے کی وضاحت ہوتی ہے۔

اسپرنگر[7] اور اُن سے استفادہ کرتے ہوئے دتاسی[8] نے نسبت کو 'مرزا' لکھا ہے۔ ظاہر ہے کہ 'میر' یا 'سیّد' کی موجودگی میں 'مرزا' قابلِ قبول نہیں ہوسکتا۔ اسپرنگر 'میر' اور 'مرزا' کے فرق کو نہ جانتے ہوں گے، اس لیے اُنھیں 'مرزا' لکھ گئے۔ یہ معلوم ہے کہ سیّد زادوں کے نام کے ساتھ 'میر' اور مغل زادوں کو 'مرزا' لکھا جاتا تھا۔ نسبت کے مغل ہونے کا کسی نے ذکر نہیں کیا، چناں چہ احمد علی نسبت کو 'مرزا' نہیں کہا جاسکتا۔ تذکرہ نگاروں کی اکثریت نے انھیں 'سیّد' اور 'میر' لکھا ہے اور یہی اُن کی صحیح نسبت ہے۔

تمام تذکرہ نگاروں نے اُنھیں بالاتفاق لکھنوی تحریر کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ نسبت لکھنؤ میں پیدا ہوئے، وہیں رہے اور وہیں اُن کی وفات ہوئی۔ اُن کے لکھنؤ سے باہر جانے کی کوئی اطلاع ہمارے پاس موجود نہیں۔

نسبت کی ولادت و وفات کی تاریخیں معلوم نہیں۔ تذکرے اس سلسلے میں بالکل خاموش ہیں۔ نسبت کے دیوان سے بھی اس سلسلے میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ ایسی صورت میں تذکرہ نویسوں کے بیانات سے ہی کچھ اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

تقریباً سبھی تذکرہ نگاروں نے نسبت کو جان صاحب کا معاصر لکھا ہے۔ سبط محمد نقوی کا کہنا ہے کہ وہ جان صاحب کی زندگی ہی میں قضا کر چکے تھے[9]۔ اُنھوں نے ان معلومات کے لیے اپنا ماخذ نہیں بتایا۔ اُنھوں نے غالباً تذکرہ نگاروں کے مجموعی بیانات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے، کیوں کہ مبین نقوی الٰہ آبادی نے (۱۹۳۰ء کے قریب) لکھا ہے کہ نسبت، جان صاحب سے کچھ پہلے ہوئے ہیں[10]۔ اُنھوں نے مزید یہ لکھا ہے کہ جان صاحب نے نسبت کا ذکر کیا ہے۔ تمکین کاظمی[11]

Scanned with CamScanner

اور مولوی عبدالباری آسی [۱۲] نے بھی اس کی نشان دہی کی ہے۔ دتاسی کا یہ بیان بھی اسے تقویت پہنچاتا ہے کہ نسبت نے اپنی زیادہ تر تالیفات نصیر الدین حیدر کے دورِ حکومت (۱۸۲۶ء تا ۱۸۳۷ء) میں کیں [۱۳]۔ ان تمام بیانات سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ نسبت لکھنوی اگرچہ جانؔ صاحب کے معاصر ہیں لیکن وہ بزرگ اور جانؔ صاحب خُرد تھے۔

آسی، تمکین کاظمی اور مبین نقی نے لکھا ہے کہ جانؔ صاحب نے ایک شعر میں نسبت لکھنوی کا ذکر کیا ہے جس سے ان کے بزرگ ہونے کی وضاحت ہوتی ہے۔ مبین نقوی نے جانؔ صاحب کا وہ شعر بھی درج کیا ہے جو یہ ہے:

وہ تھے اُستاد، تجھ کو جانؔ صاحب! اُن سے کیا نسبت
کیا پر نام روشن　ریختی نے تیری نسبت کا [۱۴]

اس شعر میں جانؔ صاحب نے نسبت کو ''اُستاد'' گردانا ہے اور ریختی میں ان کی بڑائی کا اعتراف بھی کیا ہے۔ اس سے ایک اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ جانؔ صاحب سے نسبت کم وبیش دس بیس سال بڑے ضرور رہے ہوں گے۔

گارسیں دتاسی کی تاریخ کے اُردو ترجمے میں نسبت کا ذکر صیغۂ حاضر میں ہے۔ دتاسی کی تاریخ اَدبیات اردو *Histoire de la Litterature Hindouie et Hindoustanie* پہلی بار دو جلدوں میں ۱۸۳۹ء اور ۱۸۴۷ء میں اور بعد ازاں کثیر اضافوں کے ساتھ تین جلدوں میں دوسری بار ۱۸۷۰ء اور ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئی [۱۵]۔ دتاسی کی تاریخ میں نسبت کا ترجمہ ملاحظہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اُن کی معلومات کا ماخذ اسپرنگر کا اَودھ کیٹلاگ ہے جو ۱۸۵۴ء میں شائع ہوا۔ گویا دتاسی نے نسبت کا ترجمہ اپنی تاریخ میں ۱۸۵۴ء کے بعد داخل کیا، یعنی اپنی تاریخ کی اشاعتِ اول کے بعد نظرِ ثانی کے دوران۔ اس سے اگرچہ یہ نتیجہ نکالنا فطری ہوگا کہ کم سے کم ۱۸۵۴ء تک نسبت لکھنوی بقیدِ حیات تھے، لیکن یہ درست نہیں۔

اس نتیجے کے اخذ کرنے میں بڑی مشکل یہ ہے کہ خود اسپرنگر کے بیان سے ایسا کوئی قرینہ نہیں نکلتا جس سے نسبت لکھنوی کے زندہ ہونے یا نہ ہونے کا اندازہ کیا جاسکے۔ اسپرنگر نے نسبت کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

The Dywan of Myrza Ahmed Alyy Nisbat, he wrote under Nadylyn Haydar and most of his poems are in the language of ladies, like those of Jan Cahib[۱۶].

اسپرنگر کے اس بیان سے تو یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ وہ نسبت سے متعلق کچھ جانتے تھے۔ وہ لکھنؤ میں شاہانِ اَودھ کے کتب خانوں کی فہرست سازی کر رہے تھے، گویا لکھنؤ میں کچھ عرصے تک رہے لیکن نسبت لکھنوی کے بارے میں انھیں کوئی معلومات نہیں۔ اس کا ایک مطلب تو یہ لیا جاسکتا ہے کہ اُس وقت تک نسبت لکھنوی مرحوم ہو چکے ہوں گے، اس لیے اسپرنگر کو اُن سے متعلق معلومات حاصل نہ ہو سکیں۔ نسبت کے دیوان کا قلمی نسخہ موتی محل کے کتب خانے کی

Scanned with CamScanner

زینت تھا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نسبتؔ لکھنوی کا کچھ نہ کچھ تعلق دربار اَوَدھ سے ضرور تھا، ورنہ اُن کے دیوان کا نسخہ شاہی کتب خانے کا حصہ کیوں ہوتا؟ جب کہ نسبتؔ لکھنوی تقریباً گم نام شاعر ہیں۔ اُن کے دیوان کی نقلیں یا نقول بھی (معلوم حد تک) زیادہ تعداد میں تیار نہیں ہوئیں، یعنی وہ عوام میں بھی اتنے مقبول نہ تھے کہ اُن کا کلام عام طور پر نقل کرا کر رکھا جاتا۔ ایسی صورت میں اُن کے دیوان کا اَوَدھ کے شاہی کتب خانے میں پایا جانا ظاہر کرتا ہے کہ اُن کا کچھ نہ کچھ تعلق دربارِ اَوَدھ سے ضرور رہا ہوگا۔ اس قرینے سے اُن سے متعلق معلومات کا لکھنؤ میں ملنا مشکل نہ تھا۔ اگر وہ ۱۸۵۴ء تک زندہ ہوتے تو یقیناً اسپرنگر کو اُن کے بارے میں کچھ نہ کچھ معلومات ضرور ملتیں جنھیں وہ تحریر بھی کرتے۔ اس بحث سے یہ بدیہی نتیجہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ۱۸۵۴ء یا اس سے قبل ہی نسبتؔ لکھنوی کا انتقال ہو چکا تھا، اسی لیے اسپرنگر کو اُن کے بارے میں معلومات نہ مل سکیں۔

اس امر کو تقویت سیّد محسن علی کے بیان سے بھی ملتی ہے۔ اُنھوں نے اپنے تذکرے سراپا سخن میں نسبتؔ کا ذکر کرتے ہوئے اُنھیں 'مرحوم' تحریر کیا ہے[17]۔ تذکرۂ سراپا سخن کے آخر میں قطعاتِ تاریخِ تصنیف سے اس کی تالیف کا سال ۱۲۶۹ھ (مطابق ۵۳-۱۸۵۲ء) معلوم ہوتا ہے[18]۔ محسن علی، لکھنؤ کے باسی اور اہلِ لکھنؤ سے بخوبی واقف تھے۔ نسبتؔ کے انتقال سے متعلق اُن کی معلومات ذاتی اور قابلِ اعتبار ہیں، چناں چہ اُن کی شہادت پر یہ طے کیا جا سکتا ہے کہ نسبتؔ لکھنوی کا انتقال ۱۲۶۹ھ (مطابق ۵۳-۱۸۵۲ء) یا اس سے قبل ہو چکا تھا۔

دوسری طرف اسپرنگر کا بیان ہے کہ نسبتؔ کا زیادہ تر کلام شاہ نصیر الدین حیدر کے عہدِ حکومت میں تخلیق ہوا[19]۔ نصیر الدین حیدر کا زمانۂ حکومت ۲۷ ربیع الاوّل ۱۲۴۳ھ (اکتوبر ۱۸۲۷ء) سے ۳ ربیع الثّانی ۱۲۵۳ھ (جولائی ۱۸۳۷ء) تک کا ہے[20]۔ اس سے معلوم ہوا کہ کم سے کم جولائی ۱۸۳۷ء تک نسبتؔ لکھنوی زندہ تھے۔ ان شواہد سے اندازہ ہوتا ہے کہ نسبتؔ لکھنوی کا انتقال ۱۲۵۳ھ (جولائی ۱۸۳۷ء) کے بعد اور ۱۲۶۹ھ (۱۸۵۳ء) یا اس سے قبل ہوا۔

جانؔ صاحب کی پیدائش لکھنؤ میں ۱۸۱۰ء میں ہوئی[21]۔ اوپر کیے گئے قیاس کے مطابق نسبتؔ کو اگر جانؔ صاحب سے عمر میں پندرہ برس بڑا مان لیا جائے تو اس طرح نسبتؔ لکھنوی کا سالِ ولادت ۱۷۹۵ء کے اردگرد قیاس کیا جا سکتا ہے۔ گویا وہ غالبؔ کے معاصرین میں سے تھے۔ ۱۸۵۳ء کے قریب نسبتؔ کی وفات سے اندازاً اُن کی عمر ۵۰ اور ۶۰ سال کے درمیان طے کی جا سکتی ہے۔

رُتھ وِنیتا نے نسبتؔ کو نواب غازی الدّین حیدر کا درباری شاعر لکھا ہے[22]۔ اُنھوں نے ان معلومات کے لیے کسی ماخذ کا حوالہ نہیں دیا۔ مجھے اس طرح کی معلومات کسی ماخذ میں نہیں ملیں۔ اوّل تو حوالے کے بغیر رُتھ وِنیتا کے اس بیان کو تسلیم کرنا ممکن نہیں، دوسرے رُتھ وِنیتا نے خود غازی الدّین حیدر کا زمانۂ حکومت ۱۸۱۴ء سے ۱۸۲۷ء تحریر کیا ہے۔ اوپر کی تفصیلات کے مطابق ۱۸۱۴ء میں نسبتؔ کی عُمر بیس سال کے قریب اور ۱۸۲۷ء میں تیس اور پینتیس سال کے قریب بنتی

Scanned with CamScanner

ہے۔ اتنی تھوڑی عمر میں اُن کا اَودھ کا درباری شاعر مقرر ہونا قرینِ قیاس نہیں لگتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں رُتھ وینٹا سے صریحاً غلطی ہوئی ہے۔

شاعری:

میر احمد علی کے تخلص "نسبت" پر سبھی تذکرہ نگار متفق ہیں۔ خود دیوانِ نسبت میں بھی تمام غزلوں میں اُن کا تخلص 'نسبت' ہی درج ہے۔

سبھی تذکرہ نگاروں نے اُن کے صرف ریختی گو ہونے کا ذکر کیا ہے۔ دیوانِ نسبت میں بھی احمد علی نسبت کا محض ریختی کا کلام شامل ہے۔ اس سے اس اَمر کو تقویت ملتی ہے کہ نسبت صرف ریختی کے شاعر تھے۔ ریختی سے ہٹ کر اُن کا کلام موجود نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ نسبت نے ریختی کے علاوہ کسی اَور صنف میں شاعری کی ہی نہیں۔ یہاں اس اَمر کی وضاحت ضروری ہے کہ نسبت کے دیوان میں غزلوں کے علاوہ مخمس، تضمین بند، مثلثات، مثنوی، قطعات، رباعیات اور مکرنیاں بھی شامل ہیں لیکن یہ سب چوں کہ ریختی میں ہیں، اس لیے یہ ریختی ہی کہلائیں گی۔ اس کی موضوعی وضاحت پہلے بھی ہو چکی ہے۔

گارسیں دتاسی کی تاریخ کے اُردو ترجمے میں یہ جملہ ملتا ہے، "نسبت خاص طور پر مرثیہ گو کی حیثیت سے مشہور ہیں"[۲۳]۔ میرے سامنے دتاسی کی اصل فرانسیسی میں لکھی ہوئی تاریخ نہیں جس سے یہ واضح ہو سکے کہ دتاسی نے "مرثیہ گو" ہی لکھا تھا یا کچھ اَور؟ دتاسی نے صراحت کے ساتھ نسبت کے ریختی دیوان کا تذکرہ کیا ہے۔ بظاہر یہ تذکرہ اسپرنگر سے ماخوذ ہے لیکن یہ طے ہے کہ دتاسی نے انھیں ریختی گو شاعر ہی قرار دیا ہے، پھر ریختی گوئی کی موجودگی میں وہ یہ کیسے لکھ سکتے ہیں کہ نسبت مرثیہ گو کی حیثیت سے مشہور ہیں؟ نسبت لکھنوی نے اگر مرثیے کہے بھی ہوں تو اوّل تو اُن کے بارے میں کوئی معلومات نہیں، دوسرے، وہ مرثیے نسبت لکھنوی کے لیے وجہِ شہرت نہیں۔ نسبت لکھنوی کی وجہِ شہرت ریختی گوئی ہے اور اس میں دو رائیں نہیں۔ یہاں اصل فرانسیسی عبارت کا اُردو ترجمہ کرنے یا پھر کتابت کی پروف خوانی میں غلطی کے سبب "مرثیہ گو" لکھا گیا ہے۔ ممکن ہے دتاسی نے "مرثیہ گو" یا "ہزلیہ گو" لکھا ہو جو ترجمے یا پروف خوانی کی خرابی سے بگڑ کر "مرثیہ گو" ہو گیا ہو۔

بہر حال، یہ طے ہے کہ نسبت اوّل تا آخر ریختی گو تھے۔ ریختی کے علاوہ کسی اَور صنف میں اُن کا کلام نہیں ملتا۔ نسبت صاحبِ دیوان ہیں۔ اس کے ثبوت میں اُن کے دیوان کی موجودگی ہی کافی ہے جس پر یہ مقالہ لکھا جا رہا ہے۔

اسپرنگر نے ۱۸۵۴ء سے قبل نسبت کے دیوان پر نوٹ لکھا۔ اس کے آس پاس نسبت کی وفات بھی ہوئی۔ محسن علی محسن لکھنوی نے بھی سراپا سخن (تکمیل ۱۲۶۹ھ/۳-۱۸۵۲ء) میں اُن کے دیوان کا ذکر کیا ہے۔ گویا وہ بھی دیوانِ نسبت سے واقف تھے۔ ان بیانات اور شواہد سے نسبت کے دیوان کی تکمیل کا زمانہ اگرچہ صحیح طور پر معلوم نہیں ہوتا لیکن

یہ یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اُن کی وفات سے قبل نسبت کا دیوان تحریری شکل میں آ چکا تھا۔

دیوانِ نسبت:

تاریخی طور پر دیوانِ نسبت کا ذکر سب سے پہلے محسن علی محسن لکھنوی نے کیا۔ انھوں نے اپنے تذکرے سراپا سخن میں نسبت کو 'صاحبِ دیوان' تحریر کیا[۲۴]۔ اُن کے بیان سے ایسا لگتا ہے کہ انھوں نے نسبت کا دیوان خود نہیں دیکھا لیکن اس دیوان کے بارے میں اُنھیں علم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ محسن لکھنوی نے موتی محل والے نُسخے کی بنیاد پر نسبت کے صاحبِ دیوان ہونے کا بیان دیا ہے۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ محسن لکھنوی نے اپنا تذکرہ ۱۲۶۹ھ (۵۳-۱۸۵۲ء) میں مکمل کیا۔ ۱۸۵۴ء میں اسپرنگر کا ''اَودھ کیٹلاگ'' شائع ہوا۔ اس میں اُنھوں نے موتی محل کے کتب خانے میں دیوانِ نسبت کے نسخے کی موجودگی ظاہر کی ہے۔ اُنھوں نے دیوانِ نسبت کو خود ملاحظہ کیا تھا۔ نساخ نے بھی نسبت کے صاحبِ دیوان ہونے کا ذکر کیا ہے[۲۵]۔ اندازہ ہے کہ اُنھوں نے یہ معلومات سراپا سخن سے اخذ کی ہیں۔ دتا سی نے اسپرنگر سے اور تمکین کاظمی نے آسی اُلدنی سے یہ معلومات مستعار لی ہیں۔ آسی اُلدنی نے البتہ دیوانِ نسبت کو دیکھا تھا۔ اُن کا بیان ملاحظہ ہو:

> میں نے بھی ان کا دیوان دیکھا ہے۔...افسوس ہے کہ اس وقت میرے پاس دیوان موجود نہیں ہے[۲۶]۔

عبدالباری آسی کا تذکرہ معرکۂ سخن ۱۹۳۰ء میں چھپا۔ گویا آسی نے دیوانِ نسبت ۱۹۳۰ء یا اس سے کچھ پہلے دیکھا ہوگا۔ اس کا بھی امکان ہے کہ اُنھوں نے دیوانِ نسبت لکھنؤ ہی میں دیکھا ہو۔ آسی کے دیوان دیکھنے کا ایک ثبوت نسبت کا وہ انتخابِ کلام ہے جو آسی نے اپنے تذکرے میں درج کیا ہے۔ اس کے علاوہ کلامِ نسبت پر اُنھوں نے تفصیلی رائے بھی دی ہے۔ آسی کے مطابق: ''دو شعر تذکرۂ نساخ[۲۷] سے اور باقی اپنی یاد سے لکھتا ہوں''[۲۸]۔ ظاہر ہے کہ 'یاد سے' شعر وہی لکھ سکتا ہے جس نے دیوان دیکھا ہو، اور نہ صرف دیکھا ہو، بل کہ اُس کا بالاستیعاب مطالعہ بھی کر رکھا ہو۔ مزید یہ کہ اس گہرے مطالعے کے نتیجے میں اُسے کچھ شعر یاد بھی رہ گئے ہوں۔ میں اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ نسبت کا دیوان آسی اُلدنی کے مطالعے میں رہا ہے۔

اس تفصیل سے دیوانِ نسبت کے سفر کی تاریخ کسی حد تک مرتب ہو سکتی ہے۔ دیوانِ نسبت کا ایک خوش خط نسخہ تیار ہو کر شاہانِ اَودھ کے موتی محل کے کتب خانے کی زینت بنا۔ اسپرنگر کے مطابق کم و بیش ۱۸۵۴ء تک یہ نسخہ یہاں موجود تھا۔ اندازہ ہے کہ ۱۸۵۶ء میں الحاقِ اَودھ اور پھر ۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں شاہانِ اَودھ کے کتب خانوں پر جو اُفتادیں پڑیں اور جس طرح وہ تباہ و برباد ہوئے، اُس کے نتیجے میں دیگر بیش بہا نوادر کی طرح معلوم نہیں اس نُسخے کے ساتھ کیا معاملہ پیش آیا۔ امکان ہے کہ یہ نُسخہ ضائع ہو گیا ہوگا، ورنہ اُس کا کہیں نہ کہیں تو سراغ لگتا۔ ایک نسخہ ۱۹۳۰ء سے کچھ پہلے مولوی عبدالباری آسی نے (ممکنہ طور پر لکھنؤ میں) دیکھا۔ ایک نسخہ خوش قسمتی سے محفوظ رہا اور کسی طرح کراچی پہنچ گیا،

جہاں سے یہ مشرف علی فاروقی کو حاصل ہوا۔

نسبت کو بد قسمت کہیے یا خوش قسمت؟ بد قسمت اس لیے کہ وہ ریختی میں جانؔ صاحب کے پائے کے شاعر اور اُن سے بزرگ تھے۔ خود جانؔ صاحب نے اُن کے ریختی کلام کی توصیف کی ہے۔ اس کے باوجود نسبتؔ پردۂ گم نامی میں رہے۔ اُن کا ذکر سب سے پہلے سیّد محسن علی محسنؔ لکھنوی نے اپنے تذکرے سراپا سخن میں کیا۔ اس کے ایک سال بعد اسپرنگر کا ''اَوْدھ کیٹلاگ'' چھپا تو اس میں دیوانِ نسبتؔ کی پہلی بار نشان دہی ہوئی۔ تب سے آج تک کے تقریباً سبھی تذکرہ نگاروں نے محسنؔ اور اسپرنگر کے بیانات کو بنیاد بنا کر نسبتؔ اور اس کے دیوان کا ذکر کر دیا ہے، خود سے تحقیق کر کے موجود معلومات میں کوئی اضافہ نہیں کر سکے۔ لے دے کے عبدالباری آسیؔ اُلدنی ہی وہ تذکرہ نگار ہیں جنھوں نے کلامِ نسبتؔ پر اپنی رائے دی اور دیگر تذکروں کے علاوہ بھی نسبتؔ کا کچھ زائد کلام اپنے ہاں درج کیا، یا پھر رتھ ونیتا نے اپنی انگریزی کتاب میں نسبتؔ کا ذکر تفصیل سے کیا ہے اور جابہ جا اُن کے شعروں سے استناد لیا ہے۔ بس، یہ ہے نسبتؔ جیسے اہم شاعر کی قدر شناسی۔

'دیوانِ نسبتؔ' کا قلمی نسخہ

جیسا کہ ذکر ہوا، وفات سے قبل امکانی طور پر نسبتؔ اپنا ریختی دیوان ترتیب دے چکے تھے۔ اب تک اس دیوان کے کم سے کم دو اور زیادہ سے زیادہ تین نسخوں کا علم ہوا ہے۔ ان میں سے ایک کبھی موتی محل، لکھنؤ کے شاہی کتب خانے کی زینت تھا، دوسرے کا ذکر عبدالباری آسیؔ نے کیا ہے اور تیسرا زیرِ نظر نُسخہ ہے جو مشرف علی فاروقی کی ملکیت میں ہے۔ ''دیوانِ نسبتؔ'' کا ذکر اور اسے دیکھنے کا دعویٰ تو بعض تذکرہ نویسوں نے کیا ہے لیکن ان نسخوں کے سوا معلوم حد تک کسی اور نسخے کی موجودگی کی اطلاع نہیں ہے۔ پہلے دونوں نُسخوں کے بارے میں اب کوئی اطلاع نہیں کہ وہ کہاں ہیں۔ ایسی صورت میں دیوانِ نسبتؔ کا یہی ایک خوش قسمت نسخہ موجود ہے، جو پیشِ نظر ہے، جو دست بُردِ زمانہ کی نذر ہو جانے سے بچ رہا اور اب مشرف علی فاروقی کی تحویل میں ہے۔

۱۵۴ اوراق پر مشتمل یہ قلمی نسخہ خوش خط اور جلی نستعلیق میں کتابت ہوا ہے۔ مخطوطے کا کاغذ کبھی سفید رہا ہوگا، اب امتدادِ زمانہ سے گندمی مائل ہو گیا ہے۔ کاغذ ملائم اور مضبوط ہے۔ ابھی تک اس پر کہنگی کے آثار ظاہر نہیں ہوئے۔ یہ کاغذ کی خوبی لگتی ہے اور نسخے کو احتیاط سے رکھنے کی وجہ بھی کہ ابھی تک یہ قلمی نُسخہ دیمک کی زد سے محفوظ ہے۔

مخطوطے میں کاغذ بڑی تقطیع کا استعمال ہوا ہے۔ کاغذ کا ناپ ۳۱×۵،۹ س م / ۱۲ ۱/۴" × ۷ ۳/۴" ہے۔ اس بڑی تقطیع پر جلی حروف میں فی صفحہ گیارہ سطور کتابت ہوئی ہیں۔ شعروں کے مصرعے آمنے سامنے درج ہیں، یوں ایک سطر میں ایک شعر کتابت ہوا ہے۔

مخطوطے کی کتابت سیاہ روشنائی سے ہوئی ہے، البتہ تخلص، مخطوطے کے شروع کی عربی عبارتیں، چوکھٹے کا ایک حاشیہ،

Scanned with CamScanner

ہر غزل کے بعد ممیز حاشیے اور عنوانات سرخ روشنائی سے ہیں۔ اس کے علاوہ آرائشی حاشیے، گل بوٹے، وغیرہ شنگرفی اور طلائی میں۔

مخطوطے کا پہلا صفحہ سادہ ہے۔ اس صفحے پر بائیں جانب اوپر کونے کے پاس دیوان نسبت تحریر ہے۔ اس کے علاوہ اس صفحے پر کوئی عبارت نہیں۔ اگلے دو صفحے مزین ہیں۔ انھیں حاشیوں اور خوش نما بیل بوٹوں سے سجایا گیا ہے۔

ورق ایک (ا) ب کا تقریباً نصف اوّل مزین ہے۔ اس صفحے پر اوپر سے نیچے تک دونوں جانب دُہرا موٹا حاشیہ لگایا گیا ہے۔ حاشیے کے اندر متعدد طلائی لکیریں کھینچی گئی ہیں۔ سرلوح کی تزئین کے لیے بیرونی حاشیوں سے کچھ فاصلے پر تین اطراف ایک اور حاشیہ لگا کر ایک حوض یا چوکھٹے کی شکل قائم کی گئی ہے۔ دونوں حاشیوں کی درمیانی خلا کو طلائی اور شنگرفی بیل بوٹوں سے سجایا گیا ہے۔

حوض یا چوکھٹے کے اندر سب سے اوپر بیلوں کی سیدھی لڑیاں بنائی گئی ہیں جو تعداد میں گیارہ ہیں۔ اس کے نیچے محرابی حاشیوں سے مزین حصہ الگ کیا گیا ہے۔ اس حصے میں سرلوح زیادہ تر طلائی ہے۔ لوح میں مختلف گل بوٹے بنائے گئے ہیں جو نیلی روشنائی میں ہیں۔ ان گل بوٹوں کے اردگرد شنگرفی ہالے قائم کیے گئے ہیں۔ اسی چوکھٹے میں دونوں کونوں اور وسط میں گنبد نما مزید تین حوض بنائے گئے ہیں۔ ان مزین حوضوں کی سطح نیلی ہے، جب کہ ان میں طلائی اور شنگرفی بیل بوٹے خوب صورتی پیدا کر رہے ہیں۔

اسی طرح کے دو مزید بیضوی خانے اس حوض سے نیچے دائیں بائیں قائم کیے گئے ہیں۔ ان کی سطح طلائی اور بیل بوٹے نیلی اور شنگرفی روشنائی میں ہیں۔ دونوں بیضوی خانوں کے درمیان سرخ روشنائی سے دائیں جانب "رب یسر" اور بائیں جانب "وتمم بالخیر" کتابت ہوا ہے۔ دونوں کے درمیان "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" سیاہ روشنائی سے کتابت ہوا ہے۔

ان بیضوی خانوں کی طرز کے تین لیکن لمبے خانے اس سے نیچے بنائے گئے ہیں۔ ان میں بھی سطح طلائی اور بیل بوٹے نیلے اور شنگرفی ہیں۔ اس کے بعد ایک دُہرا حاشیہ دائیں سے بائیں کھینچا گیا ہے۔ اسی پر سرلوح کی تزئین و آرائش کا سلسلہ ختم ہوتا ہے۔

سرلوح کی تزئین و آرائش کے بعد دیوان کے متن کا باقاعدہ آغاز ہوتا ہے۔ اس ورق (ورق ا۔ب) پر سجاوٹ کا سلسلہ ابھی ختم نہیں ہوا، بلکہ کتابت شدہ مصرعوں کے اردگرد بھی تزئین کاری کی گئی ہے۔ یہ عمل ورق ا۔ب اور ۲ (کے متن کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ چوکھٹے کے باہر تین طرف کے خالی حاشیوں کی بھی گل بوٹوں کے ساتھ تزئین کی گئی ہے۔

ورق ا۔ب پر "بسم اللہ" کی سطر کے بعد چھے سطور (چھے شعر) کتابت ہوئے ہیں۔ آئندہ صفحات میں سطور کی تعداد فی صفحہ گیارہ ہے۔

ورق ۲ (کی بھی تزئین و آرائش کی گئی ہے۔ حسب سابق مصرعوں کے اردگرد طلائی تزئین کاری کی گئی ہے۔ دونوں

Scanned with CamScanner

صفحات (۱۔ب اور ۲ ا) میں دونوں مصرعوں کے درمیان جو حاشیے اوپر سے نیچے کھینچے گئے ہیں، وہ بھی طلائی ہیں۔ چوکھٹے کے حاشیے بھی طلائی ہیں اور ان کے اندر سرخ روشنائی سے مزید دُہرا حاشیہ کھینچا گیا ہے۔ مخطوطے کے یہ دو صفحات پوری طرح مزیّن ہیں۔ اس کے بعد مخطوطے کے باقی صفحات اس طرح کی تزئین سے عاری ہیں۔

شروع کے دو صفحات کے بعد باقی مخطوطے کے صفحات بھی پیش کش میں دوسرے عام مخطوطات سے ممتاز ہیں۔ ہر صفحے کے حاشیوں پر، صفحے کے تقریباً کناروں پر چوطرفہ سیاہ حاشیہ کھینچ کر ایک چوکھٹا سا قائم کیا گیا ہے۔ اس کے اندر کچھ فاصلے پر دُہرا حاشیہ لگا کر متن کا حوض بنایا گیا ہے۔ ان میں بیرونی حاشیہ سیاہ اور اندرونی حاشیہ شنگرفی ہے۔ مقطعے کے مصرعے اوپر نیچے دو سطروں میں کتابت ہوئے ہیں اور انھیں شنگرفی لکیروں سے بنائے گئے ایک چوکھٹے میں کتابت کیا گیا ہے۔ اس سے غزل کا اختتام اور آئندہ غزل یا منظومے سے پہلا منظومہ ممیز ہو گیا ہے۔

مخطوطے میں ترک کا اہتمام موجود ہے۔ کتابت میں گیارہ سطور کی اس طرح پابندی کی گئی ہے کہ جہاں مقطعے کا ایک ہی مصرع آتا تھا، وہاں صفحے کے آخر میں وہی مصرع درج کرنے پر اکتفا کی گئی ہے اور دوسرا مصرع اگلے صفحے کے شروع میں درج کیا گیا ہے۔ ایسی صورت میں بھی چوکھٹے کا التزام باقی رکھا گیا ہے۔ آئندہ نظم کا عنوان گذشتہ منظومے کے آخری شعر کے گرد قائم کیے گئے چوکھٹے کے دائیں بائیں طرف کتابت کیا گیا ہے۔ قدیم دور کے مخطوطات اور مطبوعات میں یہ روش عام تھی۔

مخطوطے کے اوراق پر نمبر بھی لگائے گئے ہیں۔ یہ نمبر ہر ورق کی پہلی سطر کے درمیان اُس دُہرے حاشیے کے اندر لگائے گئے ہیں جو اشعار کے مصرعوں کو علاحدہ کرنے کے لیے کھینچا گیا ہے۔ نمبر شمار کا قلم متن سے خاصا خفی ہے۔ متن اور نمبر شمار کا قلم بظاہر ایک ہی معلوم ہوتا ہے۔ ترک کی موجودگی میں نمبر شمار لگانے کا رواج قدیم دور میں عام نہیں تھا۔ بعض اوقات کاتب نمبر شمار نہیں لگاتا تھا، بل کہ بعد میں کوئی دوسرا شخص آسانی اور پہچان کی خاطر اوراق شماری نمبر درج کر دیتا تھا، تاکہ مخطوطے سے کوئی ورق نکل جائے یا ضائع ہو جائے تو اُس کی نشان دہی میں آسانی رہے۔ دیوانِ نسبتؔ کے اوراق شماری نمبروں کے بارے میں وضاحت کرنا مشکل ہے کہ آیا یہ نمبر کاتب نے لگائے ہیں یا کسی دوسرے شخص نے۔ انداز سے یہ کاتب کے لگائے ہوئے نمبر لگتے ہیں۔ جس اہتمام سے شاہی کتب خانے کے لیے یہ نسخہ تیار ہوا ہے، اُس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اوراق شماری کا التزام کاتب نے کیا ہوگا۔

مخطوطے میں متن کا آغاز ورق ۱۔ب پر اس شعر سے ہوتا ہے:

اب نہیں کوئی اُس سوا میرا　　بس، ہے مجھ کو دوا! خدا میرا
حشر کے روز مغفرت کے لیے　　مجھ تہی سا ہے آسرا میرا
تیری قدرت کی واری ہوں داتا!　　مجھ سے بچھڑا ہوا ملا میرا

مخطوطے کا اختتام ورق ۱۵۴ ب پر مسدس 'تضمین بند' کے ان اشعار پر ہوتا ہے:

جان کو میری چہ خوش تو ہوئی نسبت پیدا (کذا) ملتیں کرتی ہوں اور بھاویں نہیں ایک ذرا
پیٹھ جھکنا ہے مگر سچ کہوں نسبت! ایسا نین مُنھوی جھپاٹو جیسی کہ ہے گی خیلا
میں پیڑو میں اٹھی، اوہی مری جان گئی
مت ستا مُجھ کو زناخی! ترے قربان گئی

اس قلمی نُسخے میں کوئی ترقیمہ یا ایسی تحریر نہیں جس کی مدد سے اس نُسخے کے کاتب، تاریخِ کتابت اور اس سے متعلق دیگر معلومات حاصل ہو سکتیں۔ کاغذ، اندازِ کتابت اور روشنائی وغیرہ کے تجزیے سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس مخطوطے کی کتابت اُنیسویں صدی عیسوی کے وسط میں ہوئی ہے۔

تفصیلات سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ قلمی نسخہ اُس نُسخے سے مختلف لیکن اُس کے مماثل ہے جو آج سے تقریباً ڈیڑھ صدی قبل اَوَدھ کے شاہی کتب خانے کی زینت تھا۔ اسپرنگر نے اُس نُسخے کی جو تفصیلات بہم پہنچائی ہیں، وہ کچھ اس طرح ہیں:

(H.) دیوانِ نسبت (685)"[۲۹]

The Dywan of Myrza Ahmad 'alyy Nisbat, he wrote under Nacyr aldyn Haydar and most of his poems are in the language of ladies, like those of Jan Cahib. Contents : Qacydah, Ghazals, 300 pp.; Ruba'ys, 30 pp. Beginning of Ghazals:

والی میرے خاوند ہے تو لوح و کرم کا (کذا) بندے کو بھروسا ہے تیرے فضل و کرم کا

Moty Mahall, a good copy."

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ اسپرنگر والے نُسخے میں ۳۰۰+۳۰، یعنی ۳۳۰ صفحات یا ۱۶۵ ورق تھے، جب کہ پیشِ نظر نُسخے میں ۳۰۸ صفحات، یعنی ۱۵۴ ورق ہیں۔ اس کے علاوہ دونوں نُسخوں میں آغاز کے شعر مختلف ہیں، بل کہ وہ شعر اور اس سے متعلق غزل پیشِ نظر قلمی نُسخے میں موجود ہی نہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسپرنگر نے موتی محل والے جس قلمی نُسخے کا ذکر کیا ہے، وہ اور پیشِ نظر مخطوطہ الگ الگ نُسخے ہیں۔

عبدالباری آسی نے اپنے ہاں دیوانِ نسبت کا جو انتخاب دیا ہے، وہ بھی موجودہ دیوان سے مختلف ہے۔ موازنہ کرنے پر معلوم ہوا کہ آسی کے نقل کردہ تمام بارہ شعروں میں سے دس موجودہ قلمی نُسخے میں موجود نہیں۔ صرف وہ دو اشعار مشترک ہیں جو آسی نے "سخنِ شعرا" سے نقل کیے ہیں۔ یہ معما سلجھائے نہیں سلجھتا کہ اسپرنگر اور آسی کے پیشِ نظر "دیوانِ نسبت" کا ایسا کون سا نُسخہ تھا جس میں ایسا زائد کلام موجود تھا جو موجودہ قلمی نُسخے سے غیر حاضر ہے۔

مخطوطۂ دیوانِ نسبتؔ کی اہمیت:

دیوانِ نسبتؔ کا پیشِ نظر مخطوطہ بعض حوالوں سے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ جیسے:

۱) اس دیوان سے اُردو کی ایک نظر انداز صنف ریختی کے سرمایے میں بیش بہا اضافہ ہوتا ہے۔ تاریخ نگاروں اور تذکرہ نویسوں نے اُردو ریختی کا آغاز دکن سے بیان کیا ہے۔ دکن میں ہاشمی بیجاپوری اور قیس دکنی ریختی کے معروف شاعر ہیں، لیکن ریختی کو جو مقبولیت اور قبولیت لکھنؤ میں ملی، وہ اس کی تاریخ کا سنہری باب ہے۔ لکھنؤ میں رنگین و انشا کے بعد جانؔ صاحب ریختی کے باکمال شاعروں میں جانے جاتے ہیں۔ ان سے پہلے لکھنؤ میں ریختی کے قابلِ قدر نمونوں کی کمی ہے۔ نسبتؔ لکھنوی نہ صرف جانؔ صاحب سے پہلے کے ریختی گو ہیں، بلکہ جانؔ صاحب نے اُن کے کمالِ شاعری کا اعتراف بھی کیا ہے۔ یوں ''دیوانِ نسبتؔ'' کے اس قلمی نسخے کے ذریعے ریختی کے ذخیرے میں قابلِ قدر اور اہم اضافہ ہوا ہے۔

۲) اُردو میں ریختی شاعری کے نمونے کم ہیں۔ آج تک ریختی شاعری کے جو تذکرے اور تاریخیں لکھی گئی ہیں۔ اُن میں جانؔ صاحب کو مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ جانؔ صاحب کا کلام بہ آسانی دست یاب ہے۔ دیگر ریختی گوؤں کا کلام اتنی آسانی کے ساتھ دست یاب نہیں، اس لیے تاریخ ریختی میں اُنھیں آج تک مناسب جگہ نہیں مل سکی۔ ان بدنصیبوں میں نسبتؔ لکھنوی بھی شامل ہیں۔ دیوانِ نسبتؔ کی بازیافت سے اُردو ریختی کے اُدب میں معیاری اور اہم کلام کا اضافہ ہوا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ دیوانِ نسبتؔ کی بازیافت نے اُردو کے ریختی اُدب کو مالا مال کر دیا ہے تو بے جا نہ ہوگا۔

۳) اس نسخے کی ایک اہمیت یہ ہے کہ یہ خاصے اہتمام سے تیار کیا گیا ہے۔ اس اہتمام اور کتابت کی خوش خطی دیکھ کر آسانی کے ساتھ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ نسخہ کسی اہم شخصیت کو پیش کرنے کی غرض سے تیار کیا گیا ہوگا، لہٰذا اسے نقل کرنے میں احتیاط برتی گئی ہوگی۔ اپنی دیدہ زیبی، تیاری میں احتیاط اور پیش کش کے امتیاز کے باعث یہ نسخہ استناد کے اعتبار سے یک گونہ اہمیت رکھتا ہے۔

۴) اس قلمی نسخے کی ایک اہمیت اس کا منحصر بہ فرد ہونا ہے۔ بر دست دیوانِ نسبتؔ یا کلامِ نسبتؔ کے کسی اور نسخے کی دنیا میں کہیں بھی موجودگی کی اطلاع نہیں۔ اب تک کسی مسودۂ مصنف کا بھی علم نہیں ہوا، نہ نسبتؔ کا کلام کسی مجموعے کا حصہ ہے۔ یوں یہ قلمی نسخہ معلومہ حد تک کلامِ نسبتؔ کا واحد موجود نسخہ ثابت ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں یہ نسخہ منحصر بہ فرد ہونے کی وجہ سے دو چند اہمیت کا حامل ہو گیا ہے۔

۵) اس قلمی نسخے کے منحصر بہ فرد ہونے اور دیدہ زیب پیش کش سے گمان ہوتا ہے کہ یہ نسخہ خود مصنف رشاعر نے تیار کر کے کسی امیر یا اہم فرد کو نذر کیا ہو۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا، یہ امکان موجود ہے کہ نسبتؔ کا تعلق دربارِ اَودھ سے رہا ہو۔

Scanned with CamScanner

ایسی صورت میں یہ قرینِ قیاس ہے کہ نسبتؔ نے یہ قلمی نسخہ خود تیار کر کے اَودھ کے شاہی خاندان کے کسی فرد یا امیر کو پیش کیا ہو۔ اگر ایسا ہے تو مصنف کی نگرانی میں تیار ہونے کی صورت میں اس نسخے کی اہمیت مزید بڑھ جاتی ہے۔

نسبتؔ کے کلام پر رائے:

نسبتؔ کے کلام پر تنقیدی رائے دینا میرا منصب نہیں۔ اس مقصد کے تحت محض چند ضروری اشارے کیے جائیں گے۔

جتنے تذکرہ نگاروں نے نسبتؔ کے حالات لکھے اور کلام درج کیا ہے، کسی نے اُن کے کلام کے بارے میں رائے نہیں دی۔ اس کا ایک واضح مطلب یہ ہے کہ قدیم دور کے یہ تذکرہ نگار ریختی اور زبان واَدب کے لیے اس کی وقعت اور اصلیت سے واقف تھے۔ ''ریختی'' کی اصطلاح عام فہم تھی اور جاننے والے ''ریختی'' سے مفہوم جان لیتے تھے، اس لیے محض ''ریختی'' کہہ دینا کافی جانتے تھے۔

تذکرہ نگاروں میں صرف عبدالباری آسیؔ اُلدنی نے قدرے تفصیل کے ساتھ کلامِ نسبتؔ پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> جانؔ صاحب نے اپنے دیوان میں جابجا ان کے کمال کا اعتراف کیا ہے۔ میں نے بھی ان کا دیوان دیکھا ہے۔ اگرچہ لکھنویت اس میں کافی موجود ہے، رعایاتِ لفظی کا گورکھ دھندا اس میں اس قدر نظر آتا ہے کہ اس سے طبیعت گھبرا اٹھتی ہے، مگر پھر بھی جانؔ صاحب کے کلام سے ان کا کلام نسبتاً اچھا ہے۔ بعض جگہ حدودِ اعتدال سے بڑھ جاتے ہیں تو ریختی سے گزر کر فواحش کی خبر لاتے ہیں۔ بعض جگہ کلام میں ضرورت سے زیادہ پھیکا پن پیدا ہو جاتا ہے، مگر مجموعی حیثیت سے ان کا کلام بہت اچھا ہے[30]۔

آسیؔ کی یہ رائے نپی تلی ہے لیکن اس میں بھی وہی زیادتی روا رکھی گئی ہے جو حالیؔ کی تقلید میں آج کل کے عمومی تنقیدی رویّوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔ ادب و شعر کو اُن کے مقررہ پیمانوں کے بجائے اخلاقیات کے پیمانوں سے تولا جاتا ہے۔ آسیؔ نے بھی کلامِ نسبتؔ میں رعایتِ لفظی اور بقولِ خود ''فواحش'' پر اسی طرح کے ردِّعمل کا مظاہرہ کیا ہے۔ مجھے حیرت اس پر ہے کہ عبدالباری آسیؔ لکھنوی تھے، لکھنؤ کے مزاج اور لکھنوی اُدب کی خصوصیات سے واقف تھے۔ اس کے باوجود وہ شعر، خصوصاً ریختی اشعار میں رعایتِ لفظی کے کردار سے ناواقف ہیں؟ اسی لیے رعایتِ لفظی کو نشانۂ تنقید بناتے ہیں۔ اس کے علاوہ ریختی کے لازمی مضامین کو ''فواحش'' میں شمار کرتے ہیں۔

نسبتؔ کے کلام میں ریختی کی تمام خصوصیات موجود ہیں۔ مضمون کے شروع میں ریختی کی جو فنی خصوصیات بیان کی گئی ہیں، اُن کی روشنی میں نسبتؔ کا کلام ریختی کے بہترین نمونوں میں شامل کیے جانے کے لائق ہے۔ بیگماتی زبان کے بہترین نمونے بھی نسبتؔ کے ہاں دیکھنے کو ملتے ہیں۔ بیگمات کی زبان میں جدّت کا رنگ ریختی گوؤں کی انفرادیت ظاہر کرتا ہے۔ نسبتؔ نے بھی اس جہت میں اپنی انفرادیت نمایاں کرنے کی سعی کی ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ نسبتؔ کا زمانہ (عصر

غالب) لکھنؤ میں فارغ البالی، عیش و عشرت اور اس کے نتیجے میں ریختی کی مقبولیت کا سنہری دور ہے۔ بیگماتی زبان کا معیاری لہجہ اسی دور میں پروان چڑھا۔ ریختی کی اصل بیگماتی زبان اسی دور سے تعلق رکھتی ہے۔ نسبت کا کلام دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں اس بیگماتی زبان پر عبور حاصل ہے۔ اُنھوں نے اس بیگماتی زبان کو اس کی تمام تر لطافتوں کے ساتھ اپنی شاعری میں کامیابی کے ساتھ استعمال کیا ہے۔

خواتین کے خانگی معاملات کی تصویر کشی بھی نسبت نے خوب کی ہے۔ ریختی میں زبان کے بعد شاعر کے پاس یہی ایک میدان بچتا ہے جس میں وہ نوع بہ نوع مضامین نظم کر سکتا ہے۔ نسبت کو بھی اس فنی نکتے کا پورا احساس ہے۔ اُن کے ہاں بیگمات کے خانگی معاملات کی تصویر کشی میں فطری رنگ خوب اُجاگر ہوا ہے۔ بیگماتی خواتین کی آپس کی نوک جھونک کے نمونے بھی اُن کے ہاں بہت اچھے ہیں۔ اس نوک جھونک میں شرارت، شوخی، ظرافت اور بقول بعضے "فواحش" بھی موجود ہیں۔ یہی باتیں، گھاتیں اور معاملات ریختی کی جان ہیں۔ نسبت اپنا کلام رنگین بنانے میں ان سب رنگوں کو فنی چابک دستی کے ساتھ استعمال کرتے ہیں اور یہی وصف اُن کی ریختی کو فطری بنانے میں مددگار ثابت ہوتا ہے۔

طوالت کے خوف سے نسبت کے کلام کے فنی جائزے کو یہیں ختم کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے اس فنی جائزے میں اشعار کو بھی شامل نہیں کیا گیا۔ چوں کے اس مضمون کے ساتھ انتخاب کلام نسبت بھی درج کیا گیا ہے، اس لیے تکرار کے خیال سے بھی مثالیہ اشعار درج کرنے سے احتراز کیا گیا ہے۔

آخر میں یہ کہنا ضروری خیال کرتا ہوں کہ ریختی کلام سے اُردو زبان میں اظہار کے جن لہجوں اور اُسلوب میں جو اضافے ہوتے ہیں، نسبت کا کلام اُس کا بہترین نمونہ ثابت ہو سکتا ہے۔ زبان کے وسیع استعمال اور ذخیرۂ الفاظ و محاورات وروزمرّہ و تراکیب کے نقطۂ نظر سے بھی دیکھا جائے تو دیوانِ نسبت اُردو اَدب میں ایک اہم اضافے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر یہ دیوان مکمل طور پر سامنے آسکے تو بطور زبان و اَدب، اُردو کا دامن وسیع کرنے کا ذریعہ ہوگا۔

انتخابِ کلامِ نسبت

جس کو میں چاہوں، وہ مجھے چاہے — ہے یہی دل کا مدّعا میرا
چاہتی ہوں میں عمر بھر والی! — چھوٹے مجھ سے نہ آشنا میرا
پوچھا جاوے نہ کوئی میرا گناہ — آگے آوے نہ یہ کیا میرا
یا الٰہی! بھلا نہ ہو اُس کا — چاہے کم بخت جو بُرا میرا

کیا تم سے کہوں لوگو! جو حال ہے خلقت کا — ہے اُٹھ گیا دُنیا سے اب نام مروّت کا
جو شوم یہاں ہووے کہتے ہیں تخی اس کو — یہ طور زمانے کی لوگو! ہے سخاوت کا
جو خاک پہ بیٹھے تھے، وہ مسندوں پر بیٹھے — اور مسندوں والوں کا کچھ حال نہیں گت کا
چاہے جسے دولت دے چاہے جسے ذلت دے — کیا پوچھنا ہے میرے والی تیری قدرت کا

مدوا مشتاق ہے میری ملاقات کا — کہتا ہے کیا کہتا ہے جانی تری گات کا
مجھ سے یہ کہتا ہے تُو پی ذرا تھوڑی شراب — جی سے بہکنا مجھے بھایا تیری بات کا
شیش محل میں دوا! شادی میں ہم تھے گئے — دیکھا تو عالم تھا وہاں اِک طلسمات کا

دل، زناخی! یہ بے قرار ہے اب — رات دن تیرا انتظار ہے اب
ہائے کیسے کہوں میں جی کا حال! — میرا جی تجھ پہ یہ نثار ہے اب
میری اور تیری چاہ کی، چمپا! — جس طرف دیکھیے پُکار ہے اب
ہاتھ سے لتا جان کے، ہے ہے! — تیری خاطر سے مجھ پہ مار ہے اب
یاد کر تجھ کو مینہ برستے میں — روتے دیکھا یہ زار زار ہے اب

دوگانا جان! کوئی جانے کیا کسی کا بھید — بتاؤں مردوے کے، تم سے کیا میں جی کا بھید
سہ گانا پاس میں بیٹھی تھی، کیوں تُو ہنسنے لگا؟ — کُھلا نہ مردوے کچھ تیری اس ہنسی کا بھید
زناخی! کون کسی کے ہے جانتا دل کی — مسی پہ کُھلتا نہیں ہے کسی کے جی کا بھید
یہ مجھ سے کیا تُو چھپاتا ہے، او بھلا نسبت! — میں سُن چکی ہوں اے، یہ تیرا ابھی کا بھید

کیا کروں بی بی! وہ خصم لے کر — پڑا رہتا ہو جو حرم لے کر
مردوے سے ملوں گی میں انا! — رنڈی بازی کی اب قسم لے کر
ابھی سے کیا اُتاولی ہے بھلا — ٹھیرو جانی! چلیں گے دم لے کر
بیسوہ پن ہے، بی بی! تم پہ ختم — چومیے آپ کے قدم لے کر

گھر والا میرا ٹیج سے ہے، اے دوا! اُداس
پوچھو تو اُس سے تم کہ ہے تُو کیوں اس قدر اُداس

چاہے جو خرچ کو تو یہ حاضر جہیز ہے
کس واسطے بھلا رہے تیری بلا اُداس

چل دُور ہو دوگانا ترا کھوجڑا پیٹے!
بیٹھے بٹھائے میرے خصم کو کیا اُداس

کیا جانے خالا جان کا کیسا مزاج ہے
خالو جی کل تو آئے تھے وہاں سے خفا اُداس

ہے ہے دوا! زنانی تو گھر کو چلی گئی
بس اُس کی ایسی باتوں سے جی ہے میرا اُداس

نسبت! میں تیرے واری گئی، تُو بتا! ارے!
کیوں آج اس طرح سے ہے چہرہ کا پڑا اُداس

یہ کہو بی بی! کیا بلا ہے عشق؟
کسی سے تم کو بھی ہوا ہے عشق؟

میں تو بی! اپنی بیتی کہتی ہوں
جان میری یہ کہا گیا ہے عشق

جو بھلا اپنا چاہے اے لوگو!
نہ کرے عشق، یہ بُرا ہے عشق

بے اجل جان ہی یہ لیتا ہے
دوسرا کیا، دوا! خدا ہے عشق

دوستی میں بنے ہے دشمنِ جاں
ارے نسبت! یہ بے وفا ہے عشق

یہ کرتی دوگانا، جو ہے تُو پیار کی باتیں
یہ ہوویں نہ ہوویں، ہیں ترے یار کی باتیں

گھر والے سے بی بی! سنو دربار کی باتیں
تم سُنی ہو کیا جھوٹیاں بازار کی باتیں

ہے ہے! میں ڈری جاتی ہوں جی دہلے ہے مرا
کیوں کرتا ہے، اے مردوے! انکار کی باتیں

کچھ دل سے مرا بس نہ چلا کیا کروں ہے ہے!
نسبت سے دوا! میں نے تو لاچار کی باتیں

جی، دیکھنے کو تیرے، آنکھوں میں آ رہا ہے
ٹک جلد آ ؤ پیارے! اب ہم میں کیا رہا ہے

دو سی برس جیے تو پھر موت ہے یہ آخر
کوئی بھی حشر تک یہاں لوگو! بھلا رہا ہے

جی ڈور ہو رہا ہے میرا تو اُس پہ اللہ!
لونڈا جو وہ پری سا تکل اُڑا رہا ہے

بل بے مزاج تیرا کیا، مردوے! ہے نازک
اتنی سی بات پر تُو برسوں خفا رہا ہے

کہتا جو مردوا ہے چوری کا گُو ہے میٹھا
در پردے مجھ کو لوگو! بیٹھا سُنا رہا ہے

سالی سے اپنی، کھیلی کرتا ہے میرے آگے
تم جانتے نہیں ہو مجھ کو جلا رہا ہے

کیا پاؤں پڑ کے میں نے تجھ سے تھی دوستی کی
تُو میرے پیچھے نسبت! برسوں لگا رہا ہے

جو کہ انسان منہ پُھلا بیٹھے   اُس کے، یا پاس، کوئی کیا بیٹھے
الا ! گھنا نہ دیکھو کوکا کو   کہیں ایسا نہ ہو دبا بیٹھے
جو اگر جی بہت اُداس ہوا   ذرا ہم سائیوں میں جا بیٹھے
کچھ تو فرمایئے میاں نسبتؔ !   آپ، صاحب ! ہیں کیوں خفا بیٹھے؟

حوالہ جات:

۱۔ نساخ، عبدالغفور خاں، رمضان المبارک ۱۲۹۱ھ/ اکتوبر ۱۸۷۴ء، سخنِ شعرا، مطبع منشی نول کشور، لکھنؤ، ص ۵۱۸
۲۔ آسی، عبدالباریؔ، مولوی، ۱۹۲۹ء، تذکرۂ خندۂ گل، لکھنؤ، ص ۴۲۴
۳۔ کاظمی، تمکین، ۱۹۳۰ء/ ۱۳۴۸ھ، مولوی سید، تذکرۂ ریختی، شمس الاسلام پریس، حیدر آباد دکن، ص ۷۹
۴۔ نقوی، سبطِ محمد، سید (مرتبہ)، اشاعت اوّل ۱۹۸۳ء، انتخابِ ریختی، اتر پردیش اُردو اکادمی، لکھنؤ، ص ۷۹
۵۔ مبین نقوی، الہ آبادی، س ن، تاریخِ ریختی مع دیوانِ جانؔ صاحب، مطبع انوار احمدی، الہ آباد، ص ۳۶
۶۔ محسن علی محسنؔ، لکھنوی، سید، اشاعتِ اوّل ۱۲۷۷ھ/ ۱۸۶۰ء سراپا سخن [۱۲۶۹ھ/ ۳-۱۸۵۲ء]: اشاعت سوم ۱۸۹۸ء، ذیقعد ۱۳۱۵ھ، مطبع منشی نول کشور، لکھنؤ، صفحہ ۱۰۹
۷۔ اسپرنگر، اے، ۱۸۵۴ء، A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindu'sta'ny Manuscripts, of the Libraries of the King of Oudh، جلد اول، بپٹسٹ مشن پریس، کلکتہ، ص ۶۳۰
۸۔ دتاسی، گارسیں، فروری ۲۰۱۵ء، تاریخ اَدبیاتِ اُردو، مترجم: لیلیان سیکستین نازرو؛ ترتیب و تقدیم: ڈاکٹر معین الدین عقیل، پاکستان اسٹڈی سنٹر، کراچی، ص ۷۶۰
۹۔ نقوی، ص ۷۹
۱۰۔ مبین نقوی، ص ۱۰
۱۱۔ کاظمی، ص ۷۹
۱۲۔ آسی، ص ۴۲۴
۱۳۔ دتاسی، ص ۷۶۰
۱۴۔ مبین نقوی، ص ۳۶
۱۵۔ عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، فروری ۲۰۱۵ء، معروضات، مشمولہ: 'تاریخ اَدبیاتِ اُردو' از گارسیں دتاسی، مترجم: لیلیان سیکستین نازرو، پاکستان اسٹڈی سنٹر، کراچی، ص ۱۰
۱۶۔ اسپرنگر، ص ۶۳۰
۱۷۔ محسن، ص ۱۰۹
۱۸۔ ایضاً، ص ۳۸۷، ۳۸۸
۱۹۔ اسپرنگر، ص ۶۳۰

Scanned with CamScanner

۲۰۔ انصار اللہ، محمد، ۲۰۱۲ء، تاریخ ادب اردو (۱۸۳۹ء۔ ۱۸۵۸ء)، جلد دوم، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ص ۴۳۵

۲۱۔ مالک رام، ۱۹۹۱ء، تذکرۂ ماہ و سال، مکتبہ جامعہ، دہلی، ص ۱۱۳

۲۲۔ روتھ وینچ، اشاعت اول، ۲۰۱۲ء، Gender, Sex, and the city (Urdu Rekhti Poetry in India, 1780 - 1870)، پالگریو میکمیلین، نیویارک، ص ۳

۲۳۔ دتا سی، ص ۲۶۰

۲۴۔ محسن، ص ۱۰۹

۲۵۔ نساخ، ص ۵۱۸

۲۶۔ آسی، ص ۴۳۵

۲۷۔ مراد ہے نساخ کے تذکرے سخن شعرا سے۔

۲۸۔ آسی، ص ۴۳۵

۲۹۔ اسپرنگر، ص ۶۳۰

۳۰۔ آسی، ص ۴۳۵

دیگر مآخذ:

۱۔ احمد علی نسبت لکھنوی، میر سید، دیوان نسبت، غیر مطبوعہ مخطوطہ محولہ مشرف علی فاروقی

۲۔ گوکل پرشاد، اشاعت اول، ۱۹۷۵ء، ارمغان گوکل پرشاد، تلخیص و ترتیب، ڈاکٹر فرمان فتح پوری، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی

Scanned with CamScanner

یاد گیر: ذکی علی مرادآبادی کی ایک نایاب تصنیف

ابرار عبدالسلام

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی، ہندوستانیوں کی آخری مسلح جدوجہد تھی جس کا مقصد غاصب انگریزوں کو اپنے ملک سے باہر نکالنا اور ان کا پہنایا ہوا طوقِ غلامی ہمیشہ کے لیے اتار پھینکنا تھا۔ اس جدوجہد میں بیشتر ہندوستانیوں نے حصہ لیا۔ ان میں امیر بھی تھے، غریب بھی، پڑھے لکھے بھی تھے ان پڑھ بھی، عالم بھی تھے، جاہل بھی، شاعر بھی تھے اور ادیب بھی۔ غرض ہر طبقے سے تعلق رکھنے والے افراد اس جدوجہد میں شریک تھے۔ یہ ایک منظم جدوجہد تھی جو غیر منظم انداز میں کی جا رہی تھی۔ اس جدوجہد کے پس پشت حریت اور وطن دوستی کا جذبہ کام کر رہا تھا جب کہ دوسری طرف ایسی منظم جماعت موجود تھی جو جنگ وجدل کا وسیع تجربہ رکھتی تھی۔ ان کے پاس اسلحے کی کمی نہ تھی، پیسے کی کمی نہ تھی، ان کے جاسوس تمام علاقوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ وہ ان کے مخالفین کے درمیان موجود تھے اور پل پل کی خبریں پہنچا رہے تھے۔ آخر باطل غالب اور حق مغلوب ہو گیا۔ منظم جماعت نے غیر منظم جماعت پر فتح پالی۔ اس کے بعد جو کچھ ہوا اس کو پڑھ کر روحِ انسانی تو کجا روحِ چنگیزی بھی کانپ اٹھی ہو گی۔

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی جسے غدر، ہنگامہ، شورش اور بغاوت کا نام دیا گیا، کے دوران متعدد افراد جان سے ہاتھ دھو بیٹھے، ہزاروں مکانات، تعمیرات اور یادگاریں زمیں بوس ہو گئیں، مدرسے، مسجدیں اور خانقاہیں ویران ہو گئیں، بیش قیمت کتاب خانے مٹی کا ڈھیر بن گئے۔ ان کتاب خانوں میں دہلی اور لکھنؤ کے یادگار کتاب خانے بھی تھے۔ یادگار کتاب خانوں کی طرح لاتعداد غیر معروف کتاب خانے بھی اسی جنگ کی نذر ہوئے۔ علما، حکما، شرفا، ادبا اور شعرا کے ذاتی کتب خانے اور تخلیقاتِ فکر بھی ان کے مال واسباب کے ساتھ برباد ہو گئیں۔ جن شعرا اور ادبا کی زندگی بھر کی کمائی اس جنگ میں کام آئی ان میں ایک نام مہدی علی ذکی مرادآبادی کا بھی ہے۔ ۱۸۵۷ء کے اس ہنگامے میں ان کا گھر بھی لٹا اور تصانیف بھی۔ انیسویں صدی کے اس شاعر اور نثر نگار کی تصانیف اور تخلیقات اگر بچ جانے والے کتاب خانوں اور گھروں میں محفوظ نہ رہ جاتیں تو آج ان کی علمی کارگزاریوں کا فقط نام ہی رہ جاتا۔ ذیل میں اس بدنصیب شاعر اور ادیب کے حالاتِ زندگی اور علمی کارگزاریوں پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

سلسلۂ نسب: ظفر حسین خاں نے اپنے مضمون ''ملک الشعرا مہدی علی خاں ذکی'' میں ذکی مرادآبادی کے سلسلۂ نسب پر

Scanned with CamScanner

روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ" ذکی کا شجرہ نسب ددھیال کی جانب سے خلیفہ اوّل تک اور ننھیال کی جانب سے خلیفہ دوم تک جاتا ہے۔ ان کے خاندان میں کثرت سے سلاطین، محدثین اور شیوخ الاسلام کے نام ملتے ہیں۔ ذکی کی چار نسبت اوپر سے سلسلہ نسب یہ ہے۔ شیخ الاسلام شیخ محمد نافع بجنوری کا عقد زاہدہ بی بی (بنت نواب عظمت اللہ خاں ولد امیر قاضی عصمت اللہ خاں الملقب بہ غفران پناہ تاجدار بے جاپور، اورنگ آباد دکن وفاتح اعظم ملک دکن واجین ملک مالوہ) سے ہوا۔

ان کے بطن سے ذکی مرحوم تک سلسلہ نسب یہ ہے۔ شیخ مہدی علی خاں ذکی ملک الشعرا خلف شیخ کرامت علی خلف شیخ فضل علی خلف شیخ محمد واسع۔ بزرگوں کا وطن لکھنؤ ہے۔ ذکی کی سکونت زیادہ تر مرادآباد میں رہی[1]۔ افسر امروہوی نے تلامذہ مصحفی میں ذکی کے سلسلہ نسب کی معلومات مذکورہ مضمون سے حاصل کر کے ہی تحریر کی ہیں[2] ظفر حسین خاں نے نشان دہی نہیں کی کہ انھوں نے ذکی کے سلسلہ نسب کی معلومات کس ذریعے سے حاصل کیں لیکن مضمون کے متن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معلومات انھوں نے اپنے بزرگوں سے حاصل کی ہیں۔ مہدی علی ذکی کے معاصر اور متاخر تذکرہ نگاروں نے ان کے سلسلہ نسب کے حوالے سے کوئی معلومات تحریر نہیں کیں اور مہدی علی ذکی کے چھوٹے بھائی زین العابدین، جنھوں نے ذکی مرادآبادی کا کلیات مرتب کیا، نے بھی ان کے شجرہ نسب پر روشنی نہیں ڈالی۔

پیدائش:

ذکی مرادآبادی نے نواب مصطفےٰ خان شیفتہ سے ملاقات میں اپنے حالات سے آگاہ کیا تھا۔ شیفتہ نے ان کی پیدائش مرادآباد تحریر کی ہے[3]۔ کلب حسین خان نادر نے ان کا وطن لکھنؤ تحریر کیا جو درست معلوم نہیں ہوتا[4]۔ افسر امروہوی نے ان کا سال پیدائش ۱۲۰۸ھ تحریر کیا ہے[5]۔ ڈاکٹر جمیل جالبی نے افسر امروہوی کے حوالے سے ہی ان کی تاریخ پیدائش ۱۲۰۸ھ تحریر کی ہے۔ ذکی مرادآبادی کے اولین مضمون نگار ظفر حسین خاں نے بھی ان کی یہی تاریخ پیدائش درج کی ہے[6]۔ مہدی علی ذکی مرادآبادی کے چھوٹے بھائی زین العابدین نے کلیات ذکی کی تقریظ میں ان کے سال پیدائش کی صراحت نہیں کی۔

لالہ سری رام نے ذکی کی وفات ۱۲۸۳ھ تحریر کی ہے۔ ان کا بیان ہے کہ امیر مینائی نے ذکی کا سال وفات ۱۲۸۱ھ تحریر کیا جو درست نہیں[7]۔ افسر صدیقی اور ظفر حسین خاں نے ذکی کی وفات ۱۲۸۳ھ سے امیر مینائی کے بیان کردہ عمر بہتر سال کو منہا کر کے سال پیدائش ۱۲۰۸ھ استخراج کی ہے۔

مصحفی نے ریاض الفصحا میں ذکی کی عمر ۳۰ سال سے متجاوز خیال کی ہے[8]۔ ڈاکٹر حنیف نقوی کے مطابق مصحفی نے اس تذکرے کو ۱۲۲۱ھ مطابق ۱۸۰۶ء میں مکمل کر لیا تھا اور ۱۲۳۶ھ مطابق ۱۸۲۱ء میں چند شاعروں کے حالات کا مزید اضافہ کر کے اس تذکرے کو حتمی شکل دے دی تھی[9]۔ اگر مصحفی نے ذکی کا ترجمہ تذکرے کی دوسری اور حتمی تکمیل ۱۲۳۶ھ

Scanned with CamScanner

میں بھی درج کیا ہو تو اس طرح ذکی کی پیدائش ۱۲۰۳ھ مطابق ۸۹-۱۷۸۸ء کے قریب بنتی ہے اور اگر مصحفی نے ذکی کا ترجمہ ریاض الفصحا کی پہلی ترتیب ۱۲۲۱ھ مطابق ۱۸۰۶ء اور ۱۲۳۶ھ مطابق ۱۸۲۱ء کے دوران درج کیا ہو تو ذکی کی پیدائش ۸۴-۱۷۸۳ء کے قریب بنتی ہے۔ راقم السطور کے خیال میں ذکی کا سال پیدائش ۱۲۰۳ھ مطابق ۸۹-۱۷۸۸ء سے قبل بنتا ہے۔ میرے اس موقف کی تائید حکیم میر قطب الدین باطن کے تذکرے گلستان بے خزاں سے بھی ہوتی ہے۔ باطن نے ذکی کو "شخص ضعیف اور سن رسیدہ" تحریر کیا ہے[۱۰]۔ اگر افسر امروہوی کے بیان کردہ سال پیدائش ۱۲۰۸ھ کو درست مان لیا جائے تو اس حساب سے باطن کا مذکورہ بیان درست نہیں ٹھہرتا۔ باطن کے تذکرے کا آغاز ۱۲۶۱ھ میں ہوا اور تکمیل ۱۲۶۵ھ میں ہوئی۔ اگر باطن نے ذکی کا ترجمہ تذکرے کی تکمیل ۱۲۶۵ھ کے وقت بھی تحریر کیا ہو تب بھی ذکی کی عمر اس وقت ۵۶/۵۷ سال بنتی ہے۔ اس عمر کے شخص کو "شخص ضعیف اور سن رسیدہ" لکھنا درست نہیں۔ کلیات ذکی سے بھی ایک شہادت میسر آتی ہے۔ کلیات ذکی کی پہلی غزل کا شعر دیکھیے:

عہد پیرانہ سری میں یہ فضیلت بخشی   کہ نمک خوار کیا بادشہ دوراں کا[۱۱]

اس شعر میں بادشاہ دوراں سے مراد واجد علی شاہ ہے کہ اسی غزل کے دسویں شعر میں واجد علی شاہ کا ذکر بھی آیا ہے۔ ذکی واجد علی شاہ کے دربار سے ۱۲۶۵ھ میں وابستہ ہو چکے تھے کہ ان کی مہر پر ۱۲۶۵ھ کندہ تھا[۱۲]۔ اگر ذکی کی عمر ۱۲۰۸ھ خیال کی جائے تو ۱۲۶۵ھ میں ان کی عمر ۵۶/۵۷ سال بنتی ہے۔ اس عمر میں ذکی کا اپنے لیے عہد پیری کے الفاظ استعمال کرنا درست محسوس نہیں ہوتا۔

مزید تائید مصحفی کے بیان سے حاصل ہو سکتی ہے کہ وہ تیس سال سے زائد عمر کے ذکی کو جوان قابل تحریر کر رہے ہیں۔ اگر تیس سال سے زائد عمر کا شخص جوان ہے تو ۵۶/۵۷ سال کے شخص کو شخص ضعیف لکھنا مناسب نہیں اور اگر راقم السطور کے مؤقف کے مطابق ذکی کا سال پیدائش ۱۲۰۳ھ سے ۵/۷ سال قبل بھی مان لیا جائے تو ذکی کی عمر باطن کے تذکرے کی تکمیل ۱۲۶۵ھ کے وقت ۶۸ سال کے قریب بنتی ہے۔ اس عمر میں باطن کا ذکی کو "شخص ضعیف اور سن رسیدہ" لکھنا درست ہو سکتا ہے۔

ذکی کے سال پیدائش کے حوالے سے میرے موقف کے خلاف یہ اعتراض بھی وارد ہو سکتا ہے کہ باطن کا یہ تذکرہ ان کی فرمائش پر منشی نول کشور سے جمادی الاول ۱۲۹۲ھ بمطابق جون ۱۸۷۵ء میں شائع ہوا[۱۳]۔ ممکن ہے باطن نے ذکی کا ترجمہ تذکرے کی اشاعت سے کچھ روز پہلے تحریر کیا ہو۔ ۱۲۰۸ھ کے حساب سے ۱۲۹۲ھ میں ذکی کی عمر ۸۴ سال بنتی ہے۔ لہٰذا باطن کا بیان "شخص ضعیف اور سن رسیدہ" درست ٹھہرتا ہے۔ اس مؤقف کو قبول کرنے میں دو امر مانع ہو سکتے ہیں۔

۱۔ اگر باطن، ذکی کا ترجمہ ۱۲۹۲ھ مطابق ۱۸۷۵ء میں تحریر کرتے تو انھیں ذکی کو مرحوم لکھنا چاہیے تھا حالاں کہ ان کے

Scanned with CamScanner

بیان "شخص ضعیف اور سن رسیدہ، سیاح، اطراف جہاں دیدہ، دانا و عاقل بندے کو ہے ان سے نیاز حاصل"[۱۴] سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ ضعیف ہیں اور حیات ہیں۔ افسر امروہوی نے ذکی کا سال وفات ۱۲۸۳ھ تحریر کیا ہے۔ ذکی کی وفات کے نو سال کے بعد بھی انھیں صیغہ حال میں لکھنا قرین قیاس نہیں۔

۲۔ اگر معترض کا خیال یہ ہو کہ باطن نے ان کا ترجمہ ۱۲۸۳ھ میں ان کی زندگی میں تحریر کیا ہوگا تب بھی یہ خیال درست نظر نہیں آتا کہ باطن نے ذکی کی کسی کتاب کا تذکرہ نہیں کیا۔ ذکی نے تمام تصانیف ۱۲۶۱ھ / ۱۸۴۵ء سے ۱۲۸۳ھ مطابق ۱۸۶۶ء تک تحریر کیں۔ اگر اس سال کے بعد باطن کا ان سے میل جول ہوتا تو وہ کسی نہ کسی کتاب کا تذکرہ ضرور کرتے۔ راقم السطور کے خیال میں باطن نے ذکی کا ترجمہ ۱۲۶۱ھ یا اس کے ایک آدھ سال بعد تحریر کیا ہوگا۔

دراصل ذکی کے سال پیدائش ۱۲۰۸ھ کی غلط فہمی امیر مینائی کے بیان سے پیدا ہوئی۔ امیر مینائی نے ذکی کی عمر ۷۲ سال تحریر کی ہے۔ اس کو بنیاد بنا کر ذکی کے اولین مضمون نگار ظفر حسین خاں اور افسر امروہوی تسامح کا شکار ہوئے۔ افسر امروہوی کے متعینہ سال پیدائش کو بنیاد بنا کر ڈاکٹر جمیل جالبی صاحب نے ذکی کا سال پیدائش ۱۲۰۸ھ تحریر کیا۔ راقم الحروف کے خیال میں امیر مینائی سے ذکی کی عمر تحریر کرنے میں تسامح ہوا یا انھیں جو معلومات میسر آئیں وہ درست نہیں تھیں۔ امیر مینائی کے اس بیان کو بنیاد بنا کر ان کے سال پیدائش کا تعین کیا گیا جو راقم الحروف کے خیال میں درست نہیں۔ ایک بات کی اور وضاحت کرتا چلوں، لالہ سری رام نے تحریر کیا ہے کہ امیر نے ذکی کی وفات کا سال ۱۲۸۱ھ لکھا ہے[۱۵]۔ ایسا ہرگز نہیں۔ امیر مینائی کا بیان ملاحظہ کیجیے: "بہتر برس کی عمر پائی۔ بارہ سو اکاسی میں انبالے گئے۔ ذی قعدہ کے مہینے میں قضا کی"[۱۶]۔ امیر مینائی نے یہ نہیں لکھا کہ وہ جس سال انبالے گئے اسی سال ذی قعدہ کے مہینے میں وفات پائی۔ ممکن ہے انھیں ذکی کی وفات کا سال یاد نہ رہا ہو یا جو معلومات انھیں موصول ہوئی ہوں وہ کہیں لکھ کر بھول گئے ہوں اور انھیں فقط ذی قعدہ کا مہینہ یاد رہ گیا ہو اور انھوں نے سال وفات نہ ملنے پر سال کا لکھنا ترک کر دیا ہو اور فقط مہینہ لکھنے پر اکتفا کیا ہو۔ اس قیاس کو تقویت اس بات سے بھی ملتی ہے کہ امیر مینائی نے یہ تذکرہ نواب کلب علی خان کے ایما پر تحریر کیا تھا اور ایک سال کی مختصر مدت میں مکمل کیا۔ ۴۱۵ شعرا کے تراجم کا حاصل کرنا اور ان کا انتخاب کرنا ایک مشکل کام تھا اور وہ اسی صورت میں ہو سکتا تھا جب وہ بہت سی باتوں کو ترک کر دیں۔ امیر مینائی نے تذکرے کے دیباچے میں لکھا ہے کہ "ہر شاعر کے استاد کا نام اور مقدار عمر اور ولدیت اور در صورت متوفی ہونے کی تاریخ و ماہ و سال رحلت لکھنے کا اس تذکرے میں التزام کیا ہے اور جہاں کوئی امر باوصف تفحص معلوم نہ ہوا مجبوری چھوڑ دیا"[۱۷]۔ امیر مینائی کا مذکورہ بالا بیان میرے موقف کی تائید کرتا ہے۔ شعرا کی تاریخ وفات لکھنے کے حوالے سے جو کچھ ذکی کے ساتھ ہوا ایسا ہی دوسرے شاعروں کے ساتھ بھی ہوا اور اس کا سبب وہی ہے جو درج بالا عبارت میں بیان ہو چکا ہے۔ امیر مینائی نے ذکی کی وفات کا سال وفات بہ مجبوری نہیں لکھا ہوگا۔

Scanned with CamScanner

اس موقف کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ نواب یوسف علی خان کی وفات ۲۴ ذی قعدہ ۱۲۸۱ھ کو ہوئی[۱۸]۔ نواب کی تجہیز و تکفین اور آخری رسومات میں شرکت کر کے ہی ذکی نے وہاں سے رخت سفر باندھا ہوگا۔ اس میں ایک ہفتے کا وقت ضرور لگا ہوگا۔ ایک ہفتے بعد ذی الحجہ کا مہینہ شروع ہو گیا۔ لہٰذا یہ ممکن ہی نہیں کہ امیر نے ذکی کی وفات کا سال ۱۲۸۱ھ لکھا ہو۔ کیوں کہ اگر وہ ۱۲۸۱ھ وفات کا سال لکھتے تو ذی قعدہ کا مہینہ سنہ وفات کے ساتھ لکھتے۔ یا ماہ ذی قعدہ کے ساتھ "اسی سال" کے الفاظ کا اضافہ کرتے۔ علیحدہ سے جملہ نہ لکھتے۔ غالباً ذی قعدہ کے مہینے کی اطلاع بعد کا اضافہ ہے۔ یہ بھی قرین قیاس نہیں کہ ذکی نواب یوسف علی خان کی میت کو چھوڑ کر انبالے چلے گئے ہوں اور وہاں پہنچتے ہی ایک دو روز میں فوت ہو گئے ہوں۔ اگر ایسا ہوتا تو یہ حیران کن بات ہوتی اور امیر مینائی اس حوالے سے ضرور کوئی بات تحریر کرتے۔ نواب یوسف علی خان نے ذکی مراد آبادی کی اس وقت دست گیری کی تھی جب وہ ۱۸۵۷ء کے بعد بے روزگاری اور معاشی بدحالی کی زندگی گزار رہے تھے۔ ذکی ایسے احسان فراموش بھی نہیں تھے کہ نواب کی تجہیز و تکفین کا انتظار بھی نہ کرتے۔ البتہ یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ نواب کلب علی خان سے انھوں نے دشمنی مول لے رکھی ہو اور جیسے ہی نواب یوسف علی خان کی وفات کی خبر انھیں ملی وہ فوراً رام پور سے راہِ فرار اختیار کر گئے ہوں۔ اگر ایسی کوئی بات ہوتی تو امیر مینائی اول تو انتخاب یادگار میں ان کا ترجمہ شامل نہ کرتے اور اگر کرتے بھی تو اچھے لفظوں سے یاد نہ کرتے۔ چوں کہ یہ تذکرہ نواب کلب علی خان کے لیے لکھا جا رہا تھا۔ اس لیے اس میں نواب کی مرضی کے خلاف کوئی بات نہیں لکھی جا سکتی تھی۔ ایسی صورت میں ذکی کا ترجمہ داخل تذکرہ نہ ہوتا۔ مزید یہ کہ اگر ایسی کوئی بات ہوتی بھی تو ذکی مراد آبادی نے جو داستان بـــالا بـــاختـــر کے نام سے ۱۸۶۶ء میں انبالے پہنچ کر لکھی تھی وہ رام پور کے کتاب خانے میں نہ ہوتی۔ ذکی نے یہ داستان نواب کلب علی خان کے ایما پر یا ان کے لیے لکھی ہوگی۔ تبھی یہ داستان رام پور کے کتاب خانے میں موجود ہے۔ مذکورہ بالا بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ امیر مینائی کو ذکی کا سالِ وفات یاد نہیں تھا۔ اس لیے انھوں نے سالِ فوت تحریر نہیں کیا۔ ذی قعدہ کا مہینہ یاد رہ گیا چناں چہ انھوں نے اسی پر اکتفا کیا لہٰذا لالہ سری رام کا اعتراض درست نہیں۔

ابتدائی تعلیم:

نواب مصطفٰے خان شیفتہ لکھتے ہیں کہ "کہتے تھے کہ میں نے علماء فرنگی محل سے کہ جو لکھنو کے محلوں میں سے ایک محلہ ہے درسی کتابوں کی تحصیل کی تھی[۱۹] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکی نے ابتدائی تعلیم تو مراد آباد میں حاصل کی ہوگی لیکن اعلیٰ تعلیم کے لیے وہ لکھنؤ میں آ گئے ہوں گے۔ یہ انیسویں صدی کے آغاز کا زمانہ تھا۔ اس عہد میں لکھنؤ رشکِ خلدِ جناں بنا ہوا تھا۔ فارسی اور اردو کے نامور شعرا نے لکھنؤ میں ڈیرے ڈال رکھے تھے۔ مصحفی نے ریـــاض الـــفـــصـــحـــا میں لکھا ہے "روزہا یکہ از شہر خود در لکھنؤ گذر افگند بہ ملاقات فقیر ہم آمدہ بود"[۲۰]۔ اس عہد میں مصحفی کا شمار لکھنؤ کے استاد شعرا میں ہوتا

Scanned with CamScanner

تھا۔ ذکی کا مصحفی کے پاس آنے کا مقصد فقط شاعری ہی ہوگا۔ مصحفی کے بیان سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ اس عہد میں بے استاد ہونا معیوب سمجھا جاتا تھا لہٰذا انھیں بھی مصحفی کی شاگردی میں آنے کا شوق دامن گیر ہوا ہوگا۔ افسر امروہوی کا بیان ہے کہ ”یہ نواب سعادت علی خاں کا آخری زمانہ تھا۔ شاعری کا شوق تو وطن ہی میں پیدا ہو چکا تھا اور اس وقت جو کچھ کہتے تھے اس میں اپنے نام کا پہلا جزو ”مہدی“ بطور تخلص نظم کرتے تھے۔ لکھنؤ جانے کے بعد اس میں خاطر خواہ ترقی ہوئی۔ مرزا قتیل و مصحفی، فارسی و اردو کے دونوں استاد لکھنؤ کی بزم سخن کی رونق تھے۔ ذکی نے انھی کی طرف رجوع کیا۔ فارسی کلام اصلاح کے لیے مرزا قتیل کے سامنے پیش کیا۔ مصحفی کو پہلی ملاقات میں کچھ اشعار سنائے اور چلے آئے لیکن دوسری ملاقات میں ان کی شاگردی اختیار کر لی۔ استاد نے مہدی کی جگہ ذکی تخلص عنایت کیا“[۲۱]۔ افسر امروہوی نے ذکی مراد آبادی کے حالات وکلام کے حوالے سے اٹھارہ مآخذ کی نشان دہی کی ہے۔ سترہ مآخذ میں مذکورہ بالا معلومات درج نہیں۔ تاریخ اصغری راقم السطور کی دسترس میں نہیں۔ ممکن ہے یہ معلومات اس تصنیف سے اخذ کی ہوں۔

ملازمت:

قطب الدین باطن نے ذکی کو ”سیاح جہاں دیدہ“[۲۲] تحریر کیا ہے۔ ذکی مراد آبادی نے اپنی ملازمت کے سلسلے میں کئی شہروں کی خاک چھانی۔ ان میں مراد آباد، لکھنؤ، رام پور، شاہجہان پور، دہلی، سہارن پور، انبالہ اور پنجاب کے شہر شامل ہیں۔ تلاشِ معاش میں انھیں جگہ جگہ کی خاک چھاننا پڑی۔ اس کو وہ آوارگی سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ ذیل میں ذکی کے دو شعر ملاحظہ کیجیے:

عبث جہاں میں تلاشِ معاش رکھتے ہیں　　جو کچھ نصیب میں ہے ہر طرح ملے گا ہمیں[۲۳]

مہماں ہیں کوئی دم کے مثل سخن وطن میں　　آوارگی تو اپنی تقدیر میں لکھی ہے[۲۴]

شعرائے اردو کے تذکرے یہ بتانے سے قاصر نظر آتے ہیں کہ وہ کس زمانے میں کس علاقے میں موجود تھے۔ یہاں تک کہ لالہ سری رام جنھوں نے غالباً سب سے آخر میں ذکی کے حالات تحریر کیے اور تمام تذکروں سے مفصل تر حالات لکھے۔ ان کے ہاں بھی ذکی کے حالات اس طرح الجھے ہوئے ہیں کہ سمجھ نہیں آتا کہ وہ کس زمانے میں، کس علاقے میں موجود تھے۔ ایک مثال درج کی جاتی ہے۔

لالہ سری رام کا بیان ہے ”نواب محمد سعید خان والی ریاست رام پور کے عہد میں برسوں وظیفہ خوار ریاست رہے پھر نواب غازی الدین حیدر بادشاہِ اودھ کے عہد میں لکھنؤ چلے گئے“[۲۵]۔ تاریخی اعتبار سے لالہ سری رام کا بیان درست نہیں۔ نواب محمد سعید خان والی ریاست رام پور کا دورِ حکومت ۲۱ جمادی الآخر ۱۲۵۶ھ مطابق ۲۰ راگست ۱۸۴۰ء تا ۱۳ر رجب ۱۲۷۱ھ مطابق یکم اپریل ۱۸۵۵ء ہے[۲۶]۔ اور غازی الدین حیدر ۱۲۲۹ھ میں تخت نشین ہوئے۔ ۱۰ ذی الحجہ ۱۲۳۵ھ بروز شنبہ مطابق ۱۸۱۸ء کو بادشاہت کا اعلان کیا[۲۷]۔ اس حساب سے پہلے نواب غازی الدین حیدر کا زمانہ

Scanned with CamScanner

بنا ہے پھر نواب محمد سعید خان کا۔ حالاں کہ لالہ سری رام اس کے برعکس لکھ رہے ہیں۔ فرنگی محل لکھنؤ سے فارغ التحصیل ہو کر ذکی مرادآبادی نے اسی شہر میں روزگار تلاش کیا ہوگا۔ ۱۸۱۴ء میں غازی الدین حیدر تخت نشین ہوئے تو ان کی تخت نشینی کی تاریخ کہی اور فارسی اور اردو میں ایک ایک قصیدہ کہا[۲۸] لالہ سری رام نے لکھا ہے کہ خلعت و انعام سے مالا مال ہوئے[۲۹]۔ اس کا کوئی معاصر ثبوت تو موجود نہیں کہ ذکی کی شاہِ اودھ کے دربار میں خاص پذیرائی ہوئی ہو۔ اگر ہوئی ہوتی تو ان کا دربار میں روزگار کا کوئی نہ کوئی وسیلہ ضرور بن جاتا۔ بہرحال وہ ملازمت کی تلاش میں سرگرداں رہے۔ اسی زمانے میں وہ دو یا تین مرتبہ دہلی آئے۔ پہلی مرتبہ دہلی آئے تو ان کی ملاقات شیفتہ سے نہ ہو سکی۔ اس کا اظہار شیفتہ نے گلشن بے خار میں کیا ہے[۳۰]۔ جب دوسری مرتبہ دہلی آئے تو ان سے ملاقات کے لیے روزانہ آیا کرتے تھے[۳۱]۔ انھی دنوں میں انھوں نے کچھ دن شاہ جہان پور میں بھی قیام کیا[۳۲]۔ اس عرصے میں دہلی کے اکابر شعرا سے ملاقاتیں کیں۔ یہاں نواب مصطفیٰ خان شیفتہ کے مکان پر محفل مشاعرہ منعقد ہوا کرتی تھی۔ ذکی بھی اس میں شامل ہوتے۔ مرزا قادر بخش صابر نے یہیں ایک مشاعرے میں غزل پڑھتے ہوئے دیکھا تھا[۳۳]۔ غالباً اسی زمانے میں وہ سہارن پور میں تحصیل دار رہے۔ ذکی کے بھائی نے لکھا ہے کہ ''چند سال عہدہ منصفی پر مامور رہے تھے۔ مقدمات کی روبکاریاں بہ عبارت مرصع وہاں ایسی لکھیں کہ نہایت مطبوع خلائق ہوئیں۔ یہاں تک کہ اکثروں نے ان کی نقلیں لکھ کر بہ طور یادگار تحفہ اپنے پاس رکھا ہے''[۳۴]۔ تذکروں اور تاریخوں کے صفحات اس امر میں خاموش ہیں کہ وہ کون سی وجوہات تھیں جن کی بنا پر انھوں نے انگریزوں کی ملازمت ترک کر دی۔ کلیات ذکی میں نواب ناصرالدولہ آصف جاہ پنجم والی ریاست حیدرآباد دکن کی شان میں ایک قصیدہ موجود ہے جس کے آخر میں ایک تاریخ بھی ہے۔ یہ قصیدہ انھوں نے ناصرالدولہ کی تخت نشینی (۱۲۴۴ھ) پر کہا تھا[۳۵]۔ لالہ سری رام کا بیان ہے۔ ''نواب ناصرالدولہ نظام الملک بہادر والی ریاست کی مدح میں وہ عمدہ قصائد کہہ کر پیش کیے جن میں خوب خوب صنعتیں تھیں۔ ان کو سن کر اہل دربار کیا وہاں کے تمام رؤسا، ادب کے ساتھ پیش آنے لگے اور نواب صاحب بہادر نے خلعت و انعام سے نوازا۔ آخر کششِ حب وطن نے پھر اپنی طرف کھینچا اور مرادآباد آئے۔ چند روز لکھنؤ پہنچ کر قطب الدولہ کی وساطت سے واجد علی شاہ کی سرکار میں ملازم ہوئے اور ملک الشعرا کا خطاب پایا''[۳۶]۔

لالہ سری رام کے بیان کا آخری حصہ درست نہیں۔ نواب ناصرالدولہ ۱۲۴۴ھ میں تخت نشین ہوئے[۳۷] اور واجد علی شاہ ۲۶ صفر ۱۲۶۳ھ/۱۳ فروری ۱۸۴۷ء میں[۳۸]۔ اس دوران تقریباً انیس سال کا عرصہ حائل ہے جب کہ لالہ سری رام کے بیان سے لگتا ہے جیسے دو چار سال کا عرصہ ہو۔ غالباً حیدرآباد میں ان کا دل نہیں لگا ہوگا یا ان کی مناسب جگہ نہ بن پائی ہو۔ اس لیے ایک ڈیڑھ سال کے بعد ذکی واپس آگئے ہوں گے۔ اس قیاس کو تقویت کلیات ذکی میں موجود نواب منتظم الدولہ حکیم مہدی علی خان وزیر اعظم شاہ اودھ کے قصیدہ اور تاریخ جلوس سے ہوتی ہے[۳۹]۔ غالب امکان تو یہی ہے کہ یہ

قصیدہ نواب کے دربار میں ذکی نے ہی پیش کیا ہوگا۔ اس کا امکان بہت کم ہے کہ انھوں نے حیدرآباد سے ہی یہ قصیدہ بھیج دیا ہو کیوں کہ اس طرح ان کی مراد کے برآنے کے امکانات مخدوش ہو جاتے۔ ذکی اتنے بڑے شاعر بھی نہ تھے کہ وہ ایسا کرتے۔ اس کا بھی امکان ہے کہ ذکی کو لکھنؤ میں روزگار کا وسیلہ میسر آ گیا ہو۔

لالہ سری رام کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ذکی حیدرآباد سے مرادآباد آئے اور پھر چند روز بعد قطب الدولہ کی وساطت سے واجد علی شاہ کی سرکار میں ملازم ہوئے اور ملک الشعرا خطاب سے سرافراز ہوئے۔ چناں چہ ان کی مہر میں ملک الشعرا شیخ مہدی علی خان ۱۲۶۵ھ کندہ تھا[۴۰]۔ لالہ سری رام کا بیان درست نہیں۔ ذکی نواب منتظم الدولہ حکیم مہدی علی خان کے عہد ۱۲۴۴ھ مطابق ۳۱-۱۸۳۰ء میں اودھ آ گئے تھے۔ غالباً وہ یہاں روزگار سے مطمئن نہ تھے لہٰذا جب نواب محمد سعید خان والی رام پور ۲۱ جمادی الآخر ۱۲۵۶ھ مطابق ۲۰ راگست ۱۸۴۰ء کو تخت نشین ہوئے تو ذکی نے رام پور کے لیے رخت سفر باندھا۔ اس کی تصدیق امیر مینائی کے بیان سے ہوتی ہے۔ ان کا بیان ہے: ''حضرت جنت آرام گاہ طاب ثراہ کے عہد میں نوکر ہو کر مورد افتخار رہے''[۴۱]۔ ذکی ۱۸۴۰ء یا ۱۸۴۱ء میں رام پور آ گئے تھے۔ اس کی شہادت وہ داستانیں ہیں جو رام پور میں بیٹھ کر نواب مذکور کے ایما پر تحریر کی گئیں۔ یہ داستانیں ۱۸۴۲ء سے ۱۸۴۵ء میں مکمل ہوئیں[۴۲]۔

۲۶ صفر ۱۲۶۳ھ مطابق ۱۳ فروری ۱۸۴۷ء میں نواب واجد علی شاہ تخت نشین ہوئے[۴۳] تو ذکی نے پھر لکھنؤ کی طرف رختِ سفر باندھا۔ غالباً وہ ۱۲۶۵ھ مطابق ۱۸۴۹ء میں لکھنؤ آ گئے تھے۔ لالہ سری رام کا بیان ہے ''قطب الدولہ کی وساطت سے واجد علی شاہ کی سرکار میں ملازم ہوئے اور ملک الشعرا کا خطاب پایا چناں چہ ان کی مہر میں ملک الشعرا شیخ مہدی علی خان ۱۲۶۵ھ کندہ تھا''[۴۴]۔ غالباً واجد علی شاہ نے ذکی کو ملک الشعر کے عہدے کی پیش کش کی ہوگی اور ذکی کا دل بھی لکھنؤ میں اٹکا ہوا ہوگا لہٰذا انھوں نے اپنا بوریا بسترا سمیٹا اور لکھنؤ پہنچ گئے ہوں گے۔ پھر یہ کہ لکھنؤ ان کے لیے ایسا پرستان تھا جس کی یادانھیں ہمیشہ ستاتی رہی۔ لکھنؤ کی رنگینیاں ہی ان کے لکھنؤ آنے کی ایک بڑی وجہ ہوگی۔ ذیل کے اشعار دیکھیے:

بہاریں لکھنؤ کی دیکھ کر ہو جائے دیوانہ — جوان روزوں میں آ نکلے تماشائی پرستاں کا[۴۵]
بنتی ہیں مٹی کی پریاں نور کی صورت یہاں — لکھنؤ دیکھے تو دیوانہ پرستاں چھوڑ دے[۴۶]
لکھنؤ جلوہ فروشوں سے پرستاں ہے ذکی — نظر آتا ہے ہر اک شاہد باز پری[۴۷]

لکھنؤ میں انھوں نے کئی سال گزارے۔ اس کا ثبوت ''کلیات ذکی'' میں موجود قطعاتِ تاریخ سے بھی ملتا ہے۔ شرف الدولہ نے کاظمین کی نقل تیار کی تو اس کی تاریخ کہی جس سے ۱۲۶۸ھ مطابق ۵۲-۱۸۵۱ء برآمد ہوتا ہے[۴۸]۔ اسی طرح روضۃ السیر کا ترجمہ مکمل ہوا تو واجد علی شاہ کے حکم سے اس کی تاریخ کہی۔ یہ کتاب ۱۲۷۰ھ ۵۴-۱۸۵۳ء میں مکمل ہوئی[۴۹]۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ذکی واجد علی شاہ کی جلاوطنی ۸ فروری ۱۸۵۶ء تک دربار سے وابستہ رہے یا پہلے ملازمت

Scanned with CamScanner

ترک کردی۔[50] محمد عبداللہ خان ضیغم نے محمد شہیر علی خان تنہا مراد آبادی کے ترجمے میں لکھا ہے: ''ان کے استاد کو ملک الشعرا کا خطاب واجد علی شاہ نے دیا تھا۔ سنا گیا ہے کہ پھر پھیر لیا۔ واللہ عالم (کذا) بالصواب[51]۔''

اگر یادگار ضیغم کا بیان درست ہے تو ۱۸۵۵ء میں ذکی دربار لکھنؤ کو خیر باد کہہ چکے تھے۔ یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ وہ کیا عوامل ہوں گے جن کی بنا پر ان سے ملک الشعرا کا خطاب واپس لے لیا گیا۔ اگر ایسا حقیقت میں ہوا تھا تو ذکی کی بڑی بدنامی ہوئی ہوگی اور ایسی صورت حال میں ان کا لکھنؤ میں رہنے کا جواز نہیں بنتا۔ وہ اپنے وطن مراد آباد چلے گئے ہوں گے۔ ۱۸۵۷ء کی شورش ہوئی تو ان دنوں ذکی مراد آباد میں ہوں گے۔ کسی تذکرہ نگار نے نہ ان کے بھائی زین العابدین نے ان کے کلیات کی تقریظ میں یہ وضاحت کی کہ جب ہندوستان میں ۱۸۵۷ء کی جنگ چھڑی یہ کس شہر میں تھے۔ فقط یہ عبارت تحریر کی ''ہنگامہ غدر میں کل کلام ان کا گھر کے اسباب کے ساتھ تلف ہوگیا تھا''[52]۔ تقریباً ڈیڑھ دو سال ذکی نے مراد آباد میں گوشہ نشینی میں گزارا ہوگا۔ ۱۸۵۷ء کی شورش میں ان کے گھر کا مال اسباب اور ان کا علمی ذخیرہ لٹ گیا تو ان کے معاشی حالات اور ابتر ہوگئے ہوں گے۔ ان حالات کی خبر نواب یوسف علی خان ناظم کو پہنچی ہوگی تو ان کی تلافی کے لیے انھوں نے انھیں رام پور آنے کی دعوت دی ہوگی۔ لالہ سری رام کا بیان ''غدر کے بعد وطن میں خانہ نشین تھے کہ نواب یوسف علی خان نے ان کے کمال کا شہرہ سن کر اپنے دربار میں طلب کیا چناں چہ یہ رام پور چلے گئے''[53]۔ جزوی طور پر درست ہوسکتا ہے کلی طور پر نہیں۔ نواب یوسف علی خان ناظم نے ذکی کو رام پور آنے کی دعوت ضرور دی ہوگی لیکن شہرہ سن کر نہیں بلکہ ان کے حالات جان کر انھیں رام پور بلایا ہوگیا۔ مزید یہ کہ وہ نواب محمد سعید خان کے عہد میں رام پور رہ چکے تھے۔ ان دنوں ان کا نواب سے کچھ نہ کچھ تعلق بھی قائم ہوگیا ہوگا۔ اسی لیے جب انھیں ذکی کے حالات سے آگاہی ہوئی ہوگی تو انھوں نے رام پور آنے کی دعوت دی ہوگی۔

لالہ سری رام کا بیان ہے: ''(نواب یوسف علی خان) ان کی وفات کے بعد وہاں (رام پور) سے دل اکتا گیا اور ۱۲۸۱ھ میں انبالہ پہنچے۔ دو برس اور کچھ مہینے وہاں قیام کو گزرے تھے کہ پیام اجل آ گیا۔ ماہ ذی قعدہ ۱۲۸۳ھ میں قضا کی''[54]۔ لالہ سری رام کے بیان میں ایک خامی موجود ہے وہ یہ کہ انھوں نے لکھا ہے کہ نواب یوسف علی خان کی وفات کے بعد ذکی انبالے چلے گئے اور دو سال اور کچھ مہینے بعد ذی قعدہ ۱۲۸۳ھ میں وفات پائی۔ نواب یوسف علی خان کی وفات ۲۴ ذی قعدہ ۱۲۸۱ھ مطابق ۲۱ اپریل ۱۸۶۵ء کو جمعہ کے روز ہوئی[55]۔ اگر ذکی نواب کی وفات (ذکی نے، نواب یوسف علی خان ناظم کی تجہیز و تکفین اور رسومات میں شرکت کے لیے کچھ روز وہاں قیام کیا ہوگا۔) کے بعد ذی الحجہ ۱۲۸۱ھ میں رام پور سے رخصت ہوئے ہوں تو دو سال اور کچھ مہینے بعد ان کی وفات کا سال ۱۲۸۴ھ بنتا ہے نہ کہ ۱۲۸۳ھ۔ ذکی کی وفات ذی قعدہ ۱۲۸۳ھ میں ہوئی اس لیے انھیں لکھنا چاہیے تھا کہ ان کے انبالہ ہجرت کرنے کے دوسرے سال ذی قعدہ ۱۲۸۳ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

Scanned with CamScanner

مظفر حسین خان، ذکی کے اناؤ لے جانے کے مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر کرتے ہیں: ''اناؤ لے آنے کا مقصد یہ تھا کہ غدر میں ان کی جائیداد ضبط کر لی گئی تھی۔ اب جب ان کا معاشی آسرا نہ رہا تو انھوں نے اپنی ضبط شدہ جائیداد واگزار کروانے کے لیے اناؤ لے کا رخ کیا تھا تا کہ وہاں وہ ملازمت بھی کر سکیں اور اپنی عرضی گورنر جنرل کی خدمت میں پیش کرنے کی تیاری کر سکیں۔ وہ سال اناؤ لے میں قیام کیا تھا کہ وقت اجل آ پہنچا''[۵۶]۔ مظفر حسین خان مزید لکھتے ہیں کہ ''بزرگوں سے سنا کہ جو غلام ہم رکاب تھا، اس نے زہر دے دیا''[۵۷]۔ لالہ سری رام نے ان کی وفات کا سال ذی قعدہ ۱۲۸۳ھ تحریر کیا ہے[۵۸]۔ لالہ سری رام کا خیال ہے کہ امیر مینائی نے ان کی وفات کا سال ۱۲۸۱ھ تحریر کیا ہے وہ غلط ہے[۵۹]۔ لالہ سری رام کے بیان کی تائید میں افسر امروہوی نے سید محمد علی جویا مراد آبادی کا یہ قطعہ تاریخ وفات پیش کیا ہے:

میر زمانہ سید مہدی علی ذکی   پہنچے بقا کو، دار فنا پر نظر نہ کی
تاریخ فوت ان کی جو میں ڈھونڈنے لگا   آئی ندائے غیب کہ جنت میں ہے ذکی

افسر صدیقی نے لکھا ہے کہ سرود غیبی اور سخن شعرا میں چوتھا مصرع اسی طرح لکھا ہے اور اس کے اعداد ۱۲۸۳ھ نہیں ہوتے۔ ۱۲۹۸ھ ہوتے ہیں۔ دراں حال یہ کہ اول الذکر میں مصرعے کے نیچے ۱۲۸۳ھ تحریر ہے[۶۰] دراصل افسر امروہوی ذکی مراد آبادی کے قطعہ تاریخ سے سالِ وفات کے استخراج میں غلطی کر گئے۔ افسر صدیقی نے مادہ تاریخ ''جنت میں ہے ذکی'' خیال کیا ہے اور اس کے گرد واوین لگا کر مادہ تاریخ کا تعین بھی خود ہی کر دیا ہے، جس سے انھیں سالِ وفات کے استخراج میں تسامح ہوا۔ جویا مراد آبادی نے مادہ تاریخ کی وضاحت نہیں کی لیکن سالِ وفات ۱۲۸۳ھ تحریر کیا ہے[۶۱]۔ درست مادہ تاریخ ''جنت میں ذکی'' ہے جس سے ۴۵۳ + ۱۰۰+۷۳۰ = ۱۲۸۳ھ ہی برآمد ہوتے ہیں۔ افسر صدیقی نے مادہ تاریخ میں 'ہے' کا اضافہ کر دیا جس سے سنہ مطلوب میں 'ہے' کے پندرہ عدد مزید شامل ہو گئے اور مادہ تاریخ سے ۱۲۸۳ھ کی بجائے ۱۲۹۸ھ برآمد ہوئے جس کی وجہ سے افسر امروہوی کو لکھنا پڑا کہ سنہ ۱۲۸۳ھ تحریر ہے جب کہ مادہ تاریخ سے ۱۲۹۸ھ برآمد ہوتے ہیں۔ مزید یہ کہ ''سخن شعرا'' میں نساخ نے ذکی کی وفات کا قطعہ تاریخ درج نہیں کیا۔ افسر امروہوی سے تسامح ہوا ہے[۶۲]۔

اعزہ واقربا:

ذکی مراد آبادی کے مفصل حالاتِ زندگی کسی تذکرے یا تصانیف میں نہیں ملتے۔ تذکروں میں تو جستہ جستہ حالات ہی بیان ہوئے ہیں۔ بیشتر حالات جو نہایت مختصر ہیں وہ اکثر تذکرہ نگاروں نے اپنے سابقہ تذکرہ نگاروں سے لے کر درج کر دیے ہیں۔ ذکی کے مفصل حالات (اگر انھیں مفصل سمجھا جائے) گلشنِ بے خار، خم خانۂ جاوید، ریاض الفصحا اور یادگار ضیغم میں بیان ہوئے ہیں لیکن ان تذکروں میں ان کے اعزہ واقارب

Scanned with CamScanner

کے حوالے سے کسی قسم کی معلومات حاصل نہیں ہوتیں۔ ذکی کے اعزہ میں صرف دو نام ملتے ہیں ایک زین العابدین خاں کا، جس نے کلیات ذکی مرتب کی۔ یہ ان کے چھوٹے بھائی ہیں اور دوسرے مہدی حسن ہیں۔ یہ ذکی کے صاحب زادے ہیں۔ افسر امروہوی نے ''مخمس تسلیم'' کے حوالے سے ان کی نشان دہی کی ہے[63]۔ منشی انوار حسین تسلیم سہوانی نے مہدی حسن کا ایک قطعہ تاریخ درج کیا ہے۔ یہ قطعہ تاریخ ایک گوپی نام کی طوائف کے مرنے پر کہا گیا ہے۔ قطعہ تاریخ یہ ہے۔

اعداد حروف جملہ گوپی (۱۲۶۲ھ) بے صفر جدا جدا رقم کن[64]

تخلص:

مہدی علی ذکی مراد آبادی کے دو تخلص ملتے ہیں۔ ایک مہدی اور دوسرا ذکی۔ مصحفی واحد تذکرہ نگار ہے جس نے ان کا ترجمہ مہدی تخلص کے تحت درج کیا۔ باقی کسی تذکرہ نگار نے ان کا ترجمہ مہدی تخلص کے تحت درج نہیں کیا نہ ہی ان کے ترجمے میں ان کے مہدی تخلص کی نشان دہی کی۔ چوں کہ مصحفی کی ذکی سے ملاقات ثابت ہے اس لیے یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ذکی نے اول اول اپنا تخلص مہدی رکھا ہوگا بعد میں مہدی کی جگہ ذکی کا انتخاب کیا ہوگا اور پھر اسی تخلص سے وہ مشہور ہوئے اور پہلا تخلص ترک کر دیا ہوگا۔ ذکی کے معاصر اور متاخر تذکرہ نگاروں نے ان کا تخلص ذکی ہی تحریر کیا ہے۔ مہدی تخلص کے ساتھ ان کی کوئی غزل دستیاب نہیں ہوسکی۔ البتہ ذکی نے نواب غازی الدین حیدر کی تخت نشینی کی تاریخ کہی ہے اس کے آخری شعر میں مہدی کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ممکن ہے یہ بطور تخلص استعمال کیا ہو۔ مہدی کے نیچے کاتب نے یا مرتب نے ''نام مصنف'' کے الفاظ تحریر کیے ہیں[65]۔ کلیات میں بھی جہاں کہیں تخلص آیا ہے، ذکی ہی آیا ہے۔

مہدی علی کا تخلص زائے معجمہ سے بھی ملتا ہے اور ذال معجمہ سے بھی۔ ناصر، نساخ، قطب الدین باطن، کلب حسین خان نادر، کریم الدین، علی حسن خان، اور نور الحسن خان نور و کلیم نے ان کا تخلص زائے معجمہ سے تحریر کیا ہے[66]۔ جب کہ جویا مراد آبادی، محسن لکھنوی، انوار حسین تسلیم سہوانی، امیر مینائی، اور لالہ سری رام نے ان کا تخلص ذال معجمہ سے تحریر کیا ہے[67]۔ جویا مراد آبادی، محسن لکھنوی، انوار حسین تسلیم سہوانی ان کے معاصر اور ان علاقوں سے تعلق رکھتے ہیں جہاں ذکی کی زندگی کا بیشتر وقت گزرا۔ مزید یہ کہ مہدی علی ذکی کی کلیات ان کے چھوٹے بھائی زین العابدین نے مرتب کر کے نول کشور سے شائع کروائی۔ اس میں بھی ذکی تخلص ذال معجمہ سے تحریر ہے۔ اس لیے یہی درست ہوسکتا ہے۔

تقریباً تمام تذکرہ نگاروں نے ان کا نام مہدی علی تحریر کیا ہے۔ مصحفی جن کی ذکی سے جوانی میں ملاقات ہوئی تھی، انھوں نے ریاض الفصحا میں ان کا نام مہدی علی اور قوم شیخ تحریر کیا ہے[68]۔ سرود غیبی میں ان کا نام مہدی حسن اور قطعہ تاریخ میں ''سید مہدی علی'' درج ہے۔ دراصل قطعہ تاریخ کے عنوان میں کاتب سے غلطی ہوئی ہوگی

Scanned with CamScanner

کہ انھوں نے سید مہدی علی کی بجائے سید مہدی حسن تحریر کر دیا[۶۹]۔ جویا مرادآبادی کی غالباً ان سے ملاقات نہیں ہوئی۔ انھوں نے مہدی علی کے نام سے قیاس کرتے ہوئے انھیں سید لکھ دیا ہوگا۔ مہدی شیخ تھے اور تقریباً تمام تذکرہ نگاروں نے ان کے نام کے ساتھ شیخ کا اضافہ ضرور تحریر کیا ہے۔

تلمذ:

ذکی کے تلمذ میں اختلاف ہے۔ امیر مینائی اور لالہ سری رام نے انھیں ناسخ کا شاگرد لکھا ہے[۷۰]۔ اسی کو بنیاد بناتے ہوئے ڈاکٹر انصار اللہ اور ڈاکٹر شبیہ الحسن نے انھیں ناسخ کے شاگردوں میں شامل کر دیا[۷۱]۔ تاہم ڈاکٹر شبیہ الحسن اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے ناسخ: تجزیہ و تقدیر میں لکھتے ہیں: ''متذکرہ بالا فہرست میں چند نام ایسے بھی ہیں جن کی ناسخ کی طرف نسبت تلمذ مشتبہ ہے چوں کہ کسی نہ کسی تذکرے میں ناسخ کے شاگرد کی حیثیت سے ان کا ذکر آیا ہے۔ اس لیے انھیں شامل فہرست کر دیا گیا ہے۔ ان کے متعلق ابھی مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ مثال کے طور پر مہدی علی خان ذکی مرادآبادی کو تلامذہ غالب میں شاگرد ناسخ لکھا گیا ہے لیکن قدیم مآخذ میں ان کا تذکرہ نہیں ملتا''[۷۲]۔ افسر امروہوی نے کئی شہادتوں سے ثابت کیا ہے کہ ذکی نے فارسی میں قتیل اور اردو میں مصحفی کی شاگردی حاصل کی۔ نواب کلب حسین خان نادر اور محسن علی محسن ناسخ کے قریب ترین تھے انھوں نے اپنے تذکروں میں ذکی کے ناسخ سے تلمذ کے حوالے سے کوئی بات تحریر نہیں کی۔ افسر امروہوی نے تذکرہ بے جگر کے حوالے سے ذکی کے شاگرد لالہ ہرگوپال دریاآبادی کا بیان اور میر اصغر حسین امروہوی اور تراب علی خان باز حیدرآبادی کی تحریر پیش کر کے لکھا ہے کہ ذکی کے کلیات میں مصحفی کی ایک اردو غزل کی تخمیس بھی موجود ہے۔ ان شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ذکی نے شاعری میں مصحفی سے اصلاح لی ہے نہ کہ ناسخ سے[۷۳]۔

تلامذہ:

ذکی کی زندگی بہت سے شہروں میں گزری۔ ان میں مرادآباد، لکھنؤ، رام پور، سہارن پور، شاہجہان پور، انبالہ، پنجاب وغیرہ کے نام تصانیف اور تذکرہ میں ملتے ہیں۔ اس لیے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ان شہروں میں (سوائے پنجاب کے) ان کے شاگرد ضرور رہے ہوں گے۔ (کیوں کہ یہاں مستقل طور پر انھوں نے وقت نہیں گزارا ہوگا۔ ہو سکتا ہے یہاں سے بھی کوئی شاعر ان کے حلقہ تلمذ میں شامل ہو گیا ہو) ذیل میں ذکی کے شاگردوں کی فہرست پیش کی جاتی ہے۔ جو مختلف تذکروں سے حاصل کی گئی ہے۔ ان کے علاوہ بھی بہت سے ایسے شعرا ہوں گے جنھیں اور تذکروں اور تاریخوں میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ ذکی کے شاگردوں کے نام درج ذیل ہے: ''مولوی سید امیر حسن حسنؔ، ذوقی رام ذوقیؔ، سید غلام شبیر رضیؔ الہ آبادی، منشی دیبی پرشاد ربطؔ مرادآبادی، میر عابد حسین شیداؔ، حکیم منور حسین فیضؔ، مولوی کفایت علی کافیؔ مرادآبادی، محمد شیر علی

Scanned with CamScanner

خان تنہا مرادآبادی، ثاقب لکھنوی وغیرہ"[۷۴]۔

تصانیف:

مہدی علی ذکی مرادآبادی ذود گو اور بسیار نویس تھے لالہ سری رام نے انھیں ذود فکر تحریر کیا ہے[۷۵]۔ انھوں نے نظم و نثر دونوں اصناف میں اپنی یادگار چھوڑی ہیں۔ ذکی کے بھائی زین العابدین نے انھیں "نظم و نثر میں یکتا" لکھا ہے[۷۶]۔ ذکی کا کل سرمایہ کتنا ہے اس کے بارے میں حتمی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ ۱۸۵۷ء میں ان کا بہت سا کلام ان کے مال و اسباب کے ساتھ تلف ہو گیا تھا[۷۷]۔ اس ہنگامے میں ان کی کون کون سی تخلیقات ضائع ہوئیں اس بارے میں تاریخ کے صفحات خاموش ہیں البتہ ان کی رشحاتِ فکر کی باقی ماندہ تصانیف کا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے۔ پہلے ہم ذکی کے شاعرانہ کلام کا ذکر کریں گے کہ ذکی کی شناخت کا بنیادی حوالہ شاعری ہی ہے۔

ناصر نے انھیں "صاحب ارشاد" میر قطب الدین باطن نے "اچھی فکر غزل کا مالک"، نساخ نے "اچھا شعر کہنے والا" اور لالہ سری رام نے "شیریں سخن اور زود فکر" تحریر کیا ہے[۷۸] زین العابدین کا بیان ہے:

> الحق کہ جناب برادر صاحب قبلہ مولوی مہدی علی خان ذکی فن شاعری میں رشک وہ خاقانی و انوری ہوئے۔۔۔۔ نظم میں غزل و قصائد و مثنوی و مسدس و قطعہ و رباعی وغیرہ ایسے تصنیف کیے کہ مطبوع طبائع خاص و عام ہوئے۔۔۔۔ میرے استاد کہ فخر شعرائے سابقین و حال جناب شیخ امام بخش ناسخ علیہ الرحمتہ تھے۔ وہ اپنے فضل و کمال کی کیفیت سے خوب آگاہ تھے اور رابطہ و اتحاد بھی شاعروں میں ایسا نہیں دیکھا جیسا ان دونوں صاحبوں میں تھا۔ جناب شیخ اپنی زبان فیض ترجمان سے اکثر فرماتے تھے کہ مہدی علی خان ذکی فن شاعری میں بے عدیل ہیں۔ علی الخصوص تاریخ گوئی میں از سابق تا حال ایسے صنائع و بدائع کسی شاعر کی تصنیفات سے نہیں دیکھے اور نہیں سنے اور ایک شعر کو برادر صاحب کے جناب شیخ صاحب اکثر پڑھا کرتے تھے۔ میں نے عرض کیا کہ یہ سیدھا سا شعر آپ کو کس باعث سے نہایت پسند آتا ہے۔ میرے استاد نے فرمایا کہ اس شعر میں بہت کیفیتیں ہیں۔ از اں جملہ ایک یہ لطف بھی ہے کہ اگر کوئی شاعر اس شعر کے مضمون کو کسی اور عبارت نظم یا نثر میں بیان کرنا چاہے گا تو ہرگز بیان نہیں ہو سکے گا۔ جس کا جی چاہے آزمائش کر لیوے اور وہ شعر یہ ہے۔

ایک ذرا تیغ نگاہ کو جو اشارہ ہو جائے — آپ کا نام ہو اور کام ہمارا ہو جائے[۷۹]

مصحفی نے ریاض الفصحا میں لکھا ہے "در فارسی و ہندی ہر دو زبان فکری کند"[۸۰] محسن لکھنوی اور گارسین

دنا سی نے انھیں "صاحب دیوان فارسی و ہندی" تحریر کیا ہے[81]۔ ان بیانات سے معلوم ہوتا ہے ذکی نے اردو اور فارسی دونوں دیوان مرتب کیے ہوئے تھے۔ اردو دیوان کی شہادت کلیات ذکی سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ مندرج ذیل اشعار دیکھیے:

یکسر بھرا ہے دل کی طپش کا مزا ذکی — دیوان ہمارا حشر کے دیوان سے کم نہیں[82]

وصف اک خورشید رو کی لکھیے دیوان میں ذکی — رو کش تار شعاع تار مسطر کیجیے[83]

پارہ پارہ دل کو کر دیتی ہے تاثیر سخن — لے کے دیکھوں کیا ذکی اوراق دیواں ہاتھ میں[84]

بہار عشق نے دھو کر اسے شبنم کے پانی سے — لکھا دیواں ذکی کا خون سے اوراق گلستاں پر[85]

اپنا دیواں رہا اب تک جو پریشان ذکی — تھا یہ موقوف طبیعت ہی کے آجانے پر[86]

آخری شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکی نے اپنے کلام کو کافی عرصے بعد مرتب کیا۔ غالباً ۱۸۵۷ء سے چند سال پیشتر اپنا اردو اور فارسی دیوان مرتب کر چکے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں دوسری تصانیف کے ساتھ ان کے دونوں دواوین بھی ضائع ہو گئے۔ اگر وہ اپنا دیوان ۱۸۵۷ء کے بعد مرتب کرتے تو ان کے بھائی کو ان کا اردو کلام اکٹھا نہ کرنا پڑتا۔ ذکی کا اردو دیوان تو پھر بھی اکٹھا ہو کر مرتب ہو گیا لیکن فارسی کلام تقریباً تمام کا تمام ضائع ہو گیا۔ "کلیات ذکی کے مرتب اور ذکی کے چھوٹے بھائی کا بیان ملاحظہ کیجیے: "غزل ہائے فارسی از تصنیفات جناب برادر صاحب قبلہ بسیار اند مگر در غدر ہمہ برباد رفتہ و ہر چند جستجو کردم بدستم نرسید معہذا ابر ہمیں یک غزل فارسی مختصراً اکتفا کردم"[87] زین العابدین نے کلیات ذکی کی تقریظ میں کلیات ذکی کی ترتیب و تسوید کے محرکات پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے۔

> یہ عاصی پُر معاصی زین العابدین خان برادر خورد مولوی مہدی علی خان ذکی ملک الشعرا خدمت میں ناظرین کے التماس کرتا ہے کہ زبانی مشفقی و مکرمی مرزا محمد علی بیگ صاحب ملازم خاص جناب مستطاب معلی القاب جناب منشی نول کشور صاحب کے مجھ کو معلوم ہوا کہ جناب منشی صاحب ممدوح کو جناب برادر صاحب قبلہ ممدوح کے کلام کا نہایت درجہ اشتیاق ہے اور عزم ہے کہ اگر کچھ دستیاب ہو جائے تو برائے یادگار اس کو معرض طبع میں لائے۔ یہ حال سن کر اس ہیچمدان روزگار نے محض بنا بر حفظ تعلق منشی صاحب ممدوح کی کہ نہایت قدر دان علم و ہنر ہیں، کلام برادر صاحب قبلہ کو بسعی و جستجوئے عزیز از جان مرزا بیگ خواہر زادہ مرزا سلیمان بیگ شاگرد جناب ممدوح جابجا سے فراہم کیا۔ سبب اس کا یہ ہے کہ ہنگامہ غدر میں کل کلام ان کا گھر کے اسباب کے ساتھ تلف ہو گیا تھا۔ غرض اس میں سے جو کچھ دستیاب ہوا، اس کو از اول تا آخر میں نے اپنے ہاتھ سے لکھ کر کلیات مرتب کیا اور اس میں غزلیات و قصائد مدح حضرت سید المرسلین وائمہ اطہار و قصائد تاریخ مع دیگر

صنائع بدائع مشکلات و مثنوی فارسی و مسدس وغیرہ جو کچھ کہ خارج ... ہو آیا۔ اس سے لکھا اور
اکثر اپنے سینہ سے جو کچھ یاد تھا لکھ کر طبع کیا مگر افسوس ہے کہ ایک مثنوی ہندی جو جناب میر تقی میر
صاحب موجد سخن کی مثنوی دریائے عشق پر کہی تھی وہ ہاتھ نہ آئی، الا ایک شعر اس مثنوی کا مجھ کو
یاد ہے۔ برائے ملاحظہ ناظرین میں یہاں لکھے دیتا ہوں اور وہ یہ ہے:

غم سے بلبل کو نعرہ زن دیکھا   گل کے سر سے بندھا کفن دیکھا[۸۸]

مذکورہ بالا اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکی کی کلیات مطبع منشی نول کشور سے شائع ہوئی۔ اس کلیات میں کسی بھی مقام پر اس سنہ اشاعت درج نہیں۔ مذکورہ اقتباس سے البتہ یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ذکی کی کلیات ان کی وفات کے بعد منشی نول کشور کی خواہش پر ان کے مطبع سے شائع ہوئی لیکن اس کلیات کا حتمی سنہ اشاعت نہیں بتایا جاسکتا۔ مذکورہ بالا اقتباس سے یہ ضرور واضح ہوتا ہے کہ ذکی کی کلیات ان کی وفات کے بعد اور منشی نول کشور کی وفات سے پہلے شائع ہوئی۔ ذکی کی وفات ۱۲۸۳ھ مطابق ۱۸۶۶ء میں اور منشی نول کشور کی وفات ۱۹ فروری، ۱۸۹۵ء میں ہوئی[۸۹]۔

کلیات ذکی کی تقریظ میں ذکی کے بھائی زین العابدین نے لکھا ہے کہ "زبانی مشفقی و مکرمی مرزا محمد علی بیگ صاحب ملازم خاص جناب مستطاب معلی القاب جناب منشی نول کشور صاحب کے مجکو معلوم ہوا کہ جناب منشی صاحب ممدوح کے کلام کا نہایت درجہ اشتیاق ہے اور عزم ہے کہ اگر کچھ دستیاب ہو جائے تو برائے یادگار اس کو معرض طبع میں لائے"[۹۰]۔

منشی انوار حسین تسلیم سہوانی نے فن تاریخ گوئی پر ایک معرکۃ آلارا تصنیف ملخص تسلیم تحریر کی تھی۔ ملخص تسلیم تاریخی نام ہے جس سے ۱۳۰۰ھ برآمد ہوتے ہیں۔ تسلیم اس تصنیف کے دیباچے میں لکھتے ہیں "چوں آغاز کتاب لباس خاتمہ پوشیدہ ملخص تسلیم نام دادم"[۹۱] یہ کتاب تسلیم کی وفات کے بعد دسمبر ۱۸۹۶ء میں محمد امجد علی مالک اخبار نیر اعظم مرادآباد سے شائع ہوئی۔ اس تصنیف میں تقریباً چار مقامات پر ذکی کا حوالہ ملتا ہے۔ صفحہ ۷۰ پر تسلیم نے ذکی کے دو تاریخی قطعات میں سے کچھ اشعار کا انتخاب پیش کیا ہے اور اس پر رائے بھی درج کی ہے۔ یہ تاریخیں بعینہ کلیات ذکی میں موجود ہیں۔ اس سے اس بات کو مزید تقویت ملتی ہے کہ کلیات ذکی ۱۸۸۲ء سے قبل شائع ہوئی کہ ۱۳۰۰ھ ۱۸۸۳،-۱۸۸۴ء کے مطابق ہے۔

زین العابدین کے اس بیان سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ منشی نول کشور نے ذکی کی وفات کے کچھ عرصہ بعد اس خیال کا اظہار کیا ہوگا اس عرصے کو ۷، ۵ سات کا عرصہ قیاس کیا جائے اور ذکی کے کلام کو اکٹھا کرنے اور اسے ضبط تحریر میں لانے میں تین سال کا عرصہ بھی لگا ہو تو قیاس یہ کیا جاسکتا ہے کہ ذکی کی کلیات ۱۸۷۶ء یا اس کے بعد ہی شائع ہوئی ہوگی۔ لالہ سری رام نے خمخانہ جاوید میں لکھا ہے کہ "کلیات ذکی عرصہ ہوا منشی نول کشور نے اپنے مطبع سے شائع کیا"[۹۲]۔ اگر اس عرصے کا تعین تیس چالیس سال لگایا جائے تب بھی کلیات ذکی کی اشاعت ۱۸۷۵ء اور ۱۸۸۵ء کے درمیان ہی قیاس کی

Scanned with CamScanner

جاسکتی ہے۔

ایک بات کی وضاحت کرتا چلوں، ذکی کے اولین مضمون نگار ظفر حسین خاں نے ان کی کلیات پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے" کلیات ذکی نول کشور پریس میں چھپا ہے جو ۲۰x۲۶ کے تقطیع پر ۳۵۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ سنہ اشاعت درج نہیں۔ غالباً غدر کے چار پانچ سال بعد یعنی ۱۸۶۱ء یا ۱۸۶۲ء میں شائع ہوا ہوگا[۹۳] مضمون نگار نے مضمون کی ابتدا میں ذکی کا سال وفات ۱۲۸۳ھ مطابق ۶۷۔۱۸۶۶ء درج کیا ہے اور آخر میں کلیات ذکی کی اشاعت ۶۲۔۱۸۶۱ تحریر کر رہے ہیں۔ کلیات ذکی کے مقدمے میں ذکی کے چھوٹے بھائی نے بالصراحت لکھا ہے کہ یہ کلیات، ذکی کی وفات کے بعد انھوں نے مرتب کی ہے۔ خود مضمون نگار ذکی کو مرحوم لکھ رہے ہیں۔ راقم السطور کے خیال میں ظفر حسین خاں سے کلیات کا سنہ اشاعت لکھنے میں تسامح ہوا۔ غالباً وہ یہ لکھنا چاہتے تھے کہ کلیات، ذکی کی وفات ۱۸۶۶ء کے چار پانچ سال بعد ۱۸۷۱ء۔ ۱۸۷۲ء میں شائع ہوا ہوگا۔

انیسویں صدی تاریخ گوئی کے عروج کی صدی تھی۔ اس صدی میں ہر کوئی تاریخ کہنے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ اس عہد میں جتنی بھی تصانیف شائع ہوتی تھیں۔ تقریباً تمام تصانیف میں کتاب کے آغاز و اختتام اور اشاعت کی تاریخیں درج ہوا کرتی تھیں۔ مطبع منشی نول کشور سے شائع ہونے والی ہر کتاب میں قطعہ تاریخ لازمی شامل ہوا کرتا تھا (ممکن ہے کچھ کتابوں میں قطعہ تاریخ شامل نہ ہوا ہو) خود مطبع میں ایسے شاعر موجود تھے جو تاریخ کہہ کر کتاب میں اشاعت کے لیے بھیجا کرتے تھے۔ ذکی کی کلیات شائع ہوئی تو اس میں کسی بھی شاعر کی تاریخ درج نہ ہوئی۔ ذکی جیسے قادر الکلام تاریخ گو کی کلیات شائع ہو لیکن کسی بھی تاریخ گو نے اس کی تاریخ نہ کہی۔ یہ بڑی حیران کن بات ہے۔ اس عہد میں منشی کرامت علی اظہر جیسے تاریخ گو موجود تھے۔ ان کی بہت سی تاریخیں مطبع منشی نول کشور کی مطبوعہ کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ منشی انوار حسین تسلیم سہوانی بہت بڑے تاریخ گو اس وقت حیات تھے۔ یہ بھی مطبع منشی نول کشور سے وابستہ رہے۔

سید محمد علی جویا مراد آبادی، ذکی کے ہم وطن حیات تھے۔ جویا بہت مشاق تاریخ گو تھے انھیں تاریخیں کہنے میں قادر الکلامی کی حیثیت حاصل تھی۔ ذکی کے بھائی اور ناسخ کے شاگرد زین العابدین، جنھوں نے ذکی کی کلیات مرتب کی۔ وہ اگر خود تاریخ کہنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے تو وہ میر علی اوسط رشک شاگرد ناسخ، جس کے بارے میں آزاد نے لکھا ہے "شاعری کی سرکار سے تاریخیں کہنے کا ٹھیکہ ملا ہے"[۹۴] سے بھی تاریخ کی فرمائش کر سکتے تھے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ ذکی جیسے قادر الکلام اور عظیم تاریخ گو کی کلیات شائع ہوا اور اس کے معاصرین میں سے کوئی بھی تاریخ نہ کہے۔ اس کی وجوہات صرف اور صرف ذکی کی شخصیت میں تلاش کی جاسکتی ہیں۔ مصحفی نے ریاض الفصحا میں ان کی شخصیت کے حوالے سے لکھا ہے کہ "بر شاعری خود غرور کمال دارد"[۹۵] جس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ذاتی تفاخر اور غرور کے باعث ذکی کی معاصر شعرا سے بنتی نہیں ہوگی اور ان کے معاصرین ان کی شخصیت کے اس پہلو کو پسند نہیں کرتے ہوں گے اور جب ان کی کلیات شائع

Scanned with CamScanner

ہوری ہوگی تو اس عہد کا کوئی بھی بڑا تاریخ گوشاعر ان کی کلیات کی تاریخ کہنے کے لیے رضامند نہ ہوا ہوگا۔

اس موقف کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ان کے وفات کی صرف ایک تاریخ ملتی ہے جو ان کے ہم وطن جویا مراد آبادی کی تصنیف سرودِ غیبی میں موجود ہے۔اس کے علاوہ کسی بھی تصنیف میں ان کی وفات کی تاریخ موجود نہیں۔ذکی کے معاصر تذکرہ نگار تو ایک طرف متاخرین تذکرہ نگاروں نے بھی ان کی وفات کا قطعہ تاریخ درج نہیں کیا۔نساخ نے سخن شعرا اور گنج تاریخ، میں اپنی کہی ہوئی سیکڑوں تاریخیں درج کی ہیں لیکن ذکی کی وفات کی تاریخ نہ خود کہی اور نہ کسی اور شاعر کی کہی ہوئی تاریخ درج کی۔

ذکی نے شاعری، تاریخ گوئی اور معما میں اپنی قادرالکلامی اور مشاقی کا لوہا تو منوایا ہی، نثر میں بھی انھوں نے کارہائے نمایاں سرانجام دیے۔ذکی کے بھائی زین العابدین نے کلیات ذکی کی تقریظ میں انھیں نظم ونثر میں یکتا لکھا ہے۔نثر کے حوالے سے ان کا بیان ہے''نثریں عاری، سادہ ورنگین و مسجع و مرجز و مرصع وغیرہ سب قسموں کی ایسی لکھیں کہ ہر ایک منشی کامل نے سر جھکایا۔چند سال عہدہ منصفی پر مامور رہے تھے۔مقدمات کی روبکاریاں بعبارت مرصع وہاں ایسی ایسی لکھیں کہ نہایت مطبوع خلائق ہوئیں۔یہاں تک کہ اکثر نے ان کی نقلیں لکھ کر بطور یادگار تحفہ اپنے پاس رکھا ہے[96]۔''گارسیں دتاسی نے ذکی کی نثر کے حوالے سے کچھ ایسی معلومات درج کی ہیں جن پر کسی تذکرہ نگار نے روشنی نہیں ڈالی۔ان کا بیان ہے:''کہا جاتا ہے کہ وہ یورپین حضرات سے اکثر ملتے جلتے رہتے تھے اور غالباً یہ ان کی صحبت کا نتیجہ ہے کہ ذکی نے سائنٹفک علوم سے دل چسپی لینی شروع کر دی تھی جو عام طور پر ایشیائی باشندوں میں نہیں پائی جاتی ہے۔وہ خاص طور پر تاریخی مضامین کے لکھنے کے لیے مشہور ہیں جسے مشرق میں بہت پسند کیا جاتا ہے[97]۔''دتاسی کا مذکورہ بیان ابھی تحقیق طلب ہے۔فی الوقت اس حوالے سے کچھ کہنے سے قاصر ہوں۔ممکن ہے انھوں نے کسی اور مہدی یا ذکی کی معلومات ان سے منسوب کر دی ہوں لیکن یہ فقط ایک قیاس ہے۔

ذکی کے اولین مضمون نگار نے ذکی کی تحریر کردہ داستانوں کے حوالے سے لکھا ہے:''نثر میں میں نے رام پور کے کتب خانہ میں پانچ ضخیم داستانوں کے دفتر دیکھے۔چار داستانیں تو نواب سید محمد سعید خاں صاحب بہادر جنت آرام گاہ والی ریاست رام پور کی فرمائش پر ۱۲۵۸ھ میں لکھی گئی ہیں۔یہ داستانیں بڑی تقطیع پر قلمی ۲۶۴۴ صفحوں پر تحریر ہیں۔یہ سارا دفتر ایک سال کے اندر قلم بند ہوا تھا۔پانچویں داستان نواب کلب علی خاں، بہادر خلدِ آشیاں کی فرمائش پر پڑھی۔یہ بھی بڑی تقطیع پر ۱۲۶ صفحوں کی داستان ہے۔یہ داستانیں جن کو لکھے ہوئے تقریباً سو برس یا اس سے بھی زیادہ مدت گزر گئی، آج کل کی منجھی ہوئی زبان میں تحریر ہیں۔حالاں کہ سو برس پہلے کی زبان مثلاً عجائب القصص ترجمہ سید باقر حسین یا مفیدالاجسام مصنفہ سید فضل علی یا بستان حکمت ترجمہ انوار سہیلی کو پڑھیے تو اس کا سمجھنا مشکل ہوگا۔اس سے ذکی کے ذوق سلیم کے پیش بینی کا پتہ چلتا ہے[98]۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ذکی نے چار داستانیں ایک ہی سال ۱۲۵۸ھ میں تحریر کیں۔ اس کی تردید ذیل میں کی گئی ہے۔ مزید یہ کہ جہاں تک پانچویں داستان بالا باختر مصنفہ ۱۸۶۶ء کا تعلق ہے وہ نواب کلب علی خان کے عہد میں تصنیف ضرور ہوئی لیکن ذکی نے رام پور میں بیٹھ کر تصنیف نہیں کی۔ ذکی مرادآبادی ۱۲۸۱ھ میں نواب یوسف علی خان کی وفات کے بعد ابالے چلے گئے تھے۔ وہیں بیٹھ کر ۱۲۸۳ھ مطابق ۱۸۶۶ء میں یہ داستان تحریر کی۔ جسے نواب کی خدمت میں بھجوادی ہوگی یا خود جا کر پیش کی ہوگی۔

ڈاکٹر گیان چند نے اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے میں مہدی علی ذکی کی پانچ داستانوں کی نشان دہی کی ہے۔ ان میں سب سے پہلی داستان طلسم سعید ہے۔ یہ طلسم جام جم کا ترجمہ ہے[99]۔ یہ داستان ذکی نے نواب سید محمد سعید خاں کے حکم سے ۱۲۵۸ھ مطابق ۱۸۴۲ء میں تحریر کی۔ دوسری داستان طلسم حیرت کدہ آصفی ہے۔ یہ داستان بھی ۱۲۵۸ھ مطابق ۱۸۴۲ء میں تحریر کی[100]۔ تیسری داستان طلسم حکیم قسطاس ہے۔ یہ بوستان خیال کی دوسری جلد کا ترجمہ ہے۔ داستان ۱۲۶۱ھ مطابق ۱۸۴۵ء میں مکمل ہوئی۔ چوتھی داستان طلسم سبع سباع ہے جو ۱۸۴۵ء کی مکتوبہ ہے[101]۔ پانچویں داستان بالا باختر ہے۔ یہ ۶۳ صفحات کی مختصر داستان ہے جو ۱۲۸۳ھ مطابق ۱۸۶۶ء میں لکھی گئی[102]۔ افسر امروہوی کا بیان ہے کہ ذکی نے مذکورہ بالا پانچوں داستانیں رام پور میں بیٹھ کر تحریر کیں اور ان کے مخطوطات رام پور کی سرکاری لائبریری میں موجود ہیں[103]۔

ذکی نے نثر میں ان داستانوں کے علاوہ دو تصانیف اور بھی تحریر کی ہیں۔ ایک یاد گیر اور دوسری تذکیہ۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ آج تک اردو تحقیق یہ مسئلہ حل نہیں کر سکی کہ یہ دو کتابیں ہیں یا ایک ہی کتاب کے دو نام ہیں۔ افسر صدیقی غالباً دونوں کتابوں کو ایک ہی سمجھتے ہیں۔ ان کا بیان ہے۔

''رسالہ عروض وقوافی میں یادگیر کے نام سے ۱۲۶۵ھ میں مرتب کیا تھا''[104] ڈاکٹر جمیل جالبی بھی ان دو تصانیف کے بارے میں کسی حتمی نتیجے پر نہیں پہنچ سکے۔ ان کا بیان ہے۔ ''ذکی نے ایک رسالہ یاد گیر کے نام سے ۱۲۶۵ھ میں تالیف کیا تھا۔ یہ بھی نایاب ہے۔ مرتب کلیات ذکی نے لکھا ہے کہ ''علم عروض میں جناب محقق طوسی نے جو کتاب معیار الاشعار لکھی ہے وہ نہایت سخت اور دشوار ہے۔ برادر صاحب قبلہ (ذکی) نے اس کی شرح میں ایک کتاب بہت شرح وبسط سے لکھی اور نام اس کا تذکیہ رکھا اور اس میں عجب لطف ہے کہ جناب مولوی سعد اللہ نے معیار الاشعار کی شرح لکھی ہے اور محقق علیہ الرحمہ کے اقوال پر اکثر اعتراض کیے ہیں۔ جناب برادر صاحب قبلہ نے اس شرح میں ان سب اعتراضوں کو بالکل اڑا دیا ہے۔ وہ کتاب لائق دید ہے''۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یاد گیر اور تذکیہ الگ الگ تصانیف ہیں یا ایک ہی تصنیف کے دو نام ہیں''[105]۔

ذیل میں مذکورہ بالا دونوں اقتباسات کا تحقیقی جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔ افسر امروہوی یاد گیر کو عروض وقوافی سے

Scanned with CamScanner

متعلق رسالہ سمجھ رہے ہیں۔ حالاں کہ یہ صرف عروض سے متعلق ہے۔ افسر امروہوی کو تسامح لالہ سری رام کے بیان سے ہوا۔ ان کا بیان ہے "ایک رسالہ عروض وقوانی میں مسمّٰی بہ یاد گیر ۱۲۹۵ھ میں مرتب کیا تھا"[۱۰۶] لالہ سری رام نے یاد گیر کو بچشم خود نہیں دیکھا تھا اس لیے انھوں نے قیاساً اسے عروض وقوانی سے متعلق لکھ دیا۔ اس کی تفصیل آگے پیش کی جائے گی۔

ڈاکٹر جمیل جالبی یاد گیر اور تزکیہ کے بارے میں کسی حتمی نتیجے پر نہیں پہنچ پائے کہ آیا یہ دو تصانیف ہیں یا ایک ہی تصنیف کے دو نام ہیں۔ جمیل جالبی نے چوں کہ دونوں تصانیف نہیں دیکھیں اس لیے وہ کسی حتمی فیصلے پر نہیں پہنچ پائے۔ جمیل جالبی کو یہ الجھن زین العابدین خاں مرتب کلیات ذکی کے بیان سے پیدا ہوئی کہ انھوں نے فقط تزکیہ کا حوالہ دیا۔ یاد گیر کا انھوں نے ذکر تک نہیں کیا جب کہ افسر امروہوی اور لالہ سری رام فقط یاد گیر کا حوالہ دیتے ہیں۔ ذکی کے چھوٹے بھائی زین العابدین کے بیان سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ انھیں بھی یاد گیر کی تصنیف اور اشاعت کا علم نہیں بصورت دیگر وہ اس کا تذکرہ ضرور کرتے۔ انھوں نے فقط تزکیہ کا حوالہ دیا اور اس تصنیف کے موضوع پر روشنی ڈالی یا یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تزکیہ کو ہی اصل تصنیف سمجھتے ہوں اور یاد گیر کو اس کا عکس۔ اس لیے انھوں نے یاد گیر کا حوالہ دینا مناسب نہ سمجھا ہو۔

البتہ ظفر حسین خان کی پیش کردہ معلومات مذکورہ دونوں بیانات سے واضح، درست اور حیران کن ہیں۔ دراصل افسر صدیقی نے ان کے بیانات کو قابلِ اعتبار نہیں سمجھا ہوگا۔ اسی لیے وہ معلومات جن کی تصدیق انھیں کسی اور ذریعے سے نہ ہو سکی ان کو قبول نہ کیا۔ ظفر حسین خان کا بیان ملاحظہ کیجیے: "نثر میں عروض پر ایک رسالہ مسمّٰی یاد گیر لکھا جو ملتان میں مطبع ریاض نور میں چھپا ہے۔ یہ رسالہ دراصل تزکیہ کا خلاصہ ہے جو فن عروض پر ذکی کی ایک بسیط تصنیف ہے جو محقق طوسی کے معیار الاشعار کی تشریح ہے اور جس میں مولوی سعد اللہ صاحب کے شرح معیار میں محقق طوسی پر جو اعتراض کیے گئے ہیں ان کا جواب دیا گیا ہے"[۱۰۷]۔

ظفر حسین خاں کی پیش کردہ معلومات مذکورہ بالا تینوں مصنفین (لالہ سری رام، افسر امروہوی، ڈاکٹر جمیل جالبی) سے زیادہ واضح، بہتر اور اضافی ہیں۔ ظفر حسین خاں یاد گیر اور تزکیہ کو علیحدہ علیحدہ تصانیف سمجھتے ہیں اور ان کی معلومات ان دونوں تصانیف کے حوالے سے درست ہیں کہ دونوں تصانیف فقط عروض سے متعلق ہیں۔ قوانی سے متعلق نہیں اور تیسری یہ وضاحت کہ رسالہ یاد گیر ملتان کے مطبع ریاض نور سے شائع ہوا۔

رسالے کے کسی بھی مقام پر یہ صراحت موجود نہیں کہ یہ رسالہ کس مطبع سے شائع ہوا ہے؟ اور نہ ہی کسی معاصر یا متاخر تصنیف سے اس رسالے کے مقام اشاعت اور مطبع کی نشان دہی ہوتی ہے۔ ذکی مراد آبادی کے اولین مضمون نگار ظفر حسین خان واحد مصنف ہیں جنھوں نے اس رسالے کے مطبع کی نشان دہی کی ہے۔ ان کا بیان ہے: "نثر میں عروض پر

ایک رسالہ مسمّی یاد گیر لکھا جو ملتان میں مطبع ریاضی نور میں چھپا ہے"۱۰۸۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شمالی ہند میں رہنے والا شخص دور دراز کے علاقے جہاں کی ادبی اور اشاعتی شناخت شمالی ہند کے مقابلے میں نام کو نہ ہو، وہ کیوں اس علاقے سے اپنے اس رسالے کی اشاعت کرواتے ہیں۔ جب کہ ان کے اپنے شہر میں مطبع نیر اعظم مراد آباد موجود ہو اور اس مطبع سے نامور ادیبوں کی تصانیف شائع ہوتی ہوں۔ نول کشور جیسا اشاعتی ادارہ موجود ہو جس کی شاخیں لکھنؤ، کانپور، لاہور وغیرہ میں قائم تھیں۔ ان کے علاوہ دوسرے کئی ایسے مطابع تھے جو ان کے رسالے کو شائع کر سکتے تھے لیکن وہ ان نامور مطابع کو چھوڑ کر دور دراز کے غیر معروف مطبع کی طرف انھوں نے کیوں رجوع کیا۔ اس سوال کا کوئی تشفی بخش جواب دینا تو ممکن نہیں البتہ کچھ قیاسات ضرور کیے جا سکتے ہیں۔

۱۔ مصحفی نے اپنے تذکرے میں لکھا ہے کہ انھیں اپنی شاعری پر بڑا غرور ہے۔ ممکن ہے ان کی اسی طبیعت نے ان مطابع کا رخ کرنے سے روکے رکھا ہو۔

۲۔ ذکی کو پنجاب سے خاص لگاؤ تھا جس کی شہادتیں ان کے کلیات سے میسر آتی ہیں۔

ملکِ پنجاب نظر آتا ہے فردوس ذکی　　　جب کہ پڑتی ہے نظر سایہ طوبیٰ کی طرف[۱۰۹]

چاہ نے جھنگ سیالی کے جھانکے ہیں کنویں　　　ہم کہاں ورنہ ذکی اور یہ پنجاب کہاں[۱۱۰]

ملک پنجاب کے معشوق ہیں کیا رشک پری　　　اضطراب دل عشاق کے گرمائے ہوئے[۱۱۱]

مذکورہ اشعار میں ذکی واضح انداز میں پنجاب سے اپنی جذباتی وابستگی کا ذکر کر رہے ہیں۔ پنجاب کے رشکِ پری معشوقوں نے ذکی کے دل کو گرمایا ہوا تھا۔ جھنگ سیالی کی چاہ میں نجانے انھیں کتنے کنویں جھانکنے پڑے ہوں۔ جھنگ جنوبی پنجاب کا شہر ہے اور ملتان اس خطے کا سب سے بڑا شہر اور جھنگ سے بہت قریب ہے۔ جھنگ اور ملتان کے درمیان کوئی ایسا شہر بھی موجود نہیں جہاں اس دور میں مطابع قائم ہوں۔ اس عہد میں ملتان ہی فقط ایسا شہر تھا جہاں قدیم عہد سے علمی اور ادبی روایت موجود تھی۔

انیسویں صدی میں یہاں سے نکلنے والے اخبارات اور جاری ہونے والے مطابع کا موازنہ ہندوستان کے دوسرے شہروں سے کیا جائے تو دو چار شہروں کو چھوڑ کر ملتان کسی سے پیچھے نہ تھا۔ ملتان سے نکلنے والے اخبارات و جرائد میں ماہ نامہ شمس ۱۸۲۳ء، روزنامہ آذر ۱۸۳۹ء، روزنامہ آفاق عالم ۱۸۴۰ء، مفتاح الاخبار ۱۸۵۰ء، ہفت روزہ ریاض نور ۱۸۵۱ء، ہفتہ وار اخبار چشمہ فیض ۱۸۵۱ء، ہفت روزہ قیام ۱۸۵۷ء، روزنامہ آواز ہند ۱۸۵۹ء، ہفت روزہ نوائے عالم ۱۸۶۰ء، ہفت روزہ دھرم ویر ۱۸۶۵ء، ہفت روزہ پیس (انگریزی) ۱۸۶۸ء، ہفت روزہ نو بہار ۱۸۶۹ء، ہفت روزہ جام جم ۱۸۷۰ء، ماہ نامہ اخبار عام ۱۸۷۱ء، پندرہ روزہ مسافر ۱۸۸۰ء، ہفت روزہ دانش ہند ۱۸۸۴ء، ہفت روزہ منتظر ۱۸۸۷ء کے نام ملتے ہیں۔ اسی طرح مطبع ریاض نور ۱۸۵۱ء، مطبع شعاع شمس ۱۸۵۲ء

اور محبوب عالم پریس ۱۸۵۴ء کے نام بھی ملتے ہیں [۱۱۲]۔

یاد گیر سے کوئی ایسی داخلی شہادت تو میسر نہیں آتی اور نہ انیسویں صدی کی کوئی تصنیف اس حوالے سے روشنی ڈالتی ہے کہ یہ رسالہ کس مطبع سے اور کس سنہ میں شائع ہوا۔ صرف ظفر حسین خان نے مطبع ریاض نور کا حوالہ دیا ہے۔ ممکن ہے اس مطبع کی نشاندہی ان کے بزرگوں نے کی ہو کہ ذکی کے بزرگوں کے حالات بھی انھوں نے اپنے بزرگوں سے معلوم کر کے تحریر کیے ہیں۔ بہرحال ہمیں ظفر حسین کے اس دعوے کے ماننے میں کوئی امر مانع نہیں البتہ ایک مشکل ضرور پیش آتی ہے وہ یہ کہ ذکی نے اس رسالے کو ۱۲۶۵ھ مطابق فروری ۱۸۴۹ء میں تحریر کیا۔ عتیق صدیقی نے مطبع ریاض نور کا اجرا ۱۸۵۲ء میں تحریر کیا ہے [۱۱۳]۔ امداد صابری نے تاریخ صحافت اردو میں کوہ نور کی ۲۴ جون ۱۸۵۱ء کی ایک خبر نقل کی ہے جس میں ریاضِ نور کا نام موجود ہے۔ جس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ریاضِ نور ۱۸۵۱ء میں جاری ہوا [۱۱۴]۔ اگر ظفر حسین خان کی یاد گیر کی مطبع ریاضِ نور کی اشاعت کی نشاندہی درست ہے تو ذکی کا یہ رسالہ ۱۸۵۱ء یا اس کے بعد کسی سال شائع ہوا ہوگا۔ مزید یہ کہ ظفر حسین خان نے مطبع کا نام ریاضی نور تحریر کیا ہے جو کاتب کی غلطی ہو سکتی ہے۔ مطبع کا درست نام ریاضِ نور ہے۔

مذکورۃ الصدر میں ذکی کے رسالہ یاد گیر کے حوالے سے محققین کے بیانات میں جو ابہام نظر آتے ہیں وہ اس رسالے سے دور ہو جاتے ہیں۔ ذکی کے بیانات سے واضح ہو جاتا ہے کہ یاد گیر اور تزکیہ دو علیحدہ علیحدہ تصانیف ہیں۔ ذکی نے پہلے طوسی کی تصنیف معیار الاشعار کی شرح تزکیہ کے نام سے تحریر کی اور پھر رسالہ یاد گیر تحریر کیا۔ ذکی کا بیان ملاحظہ کیجیے۔

> یہ رسالہ ہے عروض میں بزبان اردو تصنیف شیخ مہدی علی المتخلص ذکی کہ اوزان مستعمل منتخب کر کے اس میں ضبط کیے ہیں۔۔۔ امابعد کہتا ہے بندہ ذکی خاکسار، ذرہ بے مقدار مہدی علی ذکی کہ بعد فراغ کے تالیف سے شرح معیار الاشعار کے نفع عام کے واسطے یہ رسالہ اردو زبان میں لکھا گیا ہے۔۔۔ اور رسالہ قافیہ بھی زبان اردو میں تیار ہوتا ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ زمانہ قریب میں مرتب ہو کر وہ بھی مطبع کیا جائے گا۔

ذکی مراد آبادی نے یاد گیر میں تزکیہ کے حوالے سے دو مقامات پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ بیانات درج ذیل ہیں۔

> جس کو شوق دریافت کا زیادہ ہو وہ رجوع کرے طرف کتاب ہماری تزکیہ کے کہ وہ شرح معیار الاشعار محقق کے کمال شرح و بسط کے ساتھ مرتب ہوئی ہے۔ اور تصریح اس کتاب کی لکھی گئی ہے تزکیہ میں جو شرح میں نے لکھی ہے معیار الاشعار کی۔ جس کو شوق زیادہ ہو اس میں دیکھے۔

Scanned with CamScanner

ذکی کے مذکورہ بالا بیانات سے لالہ سری رام کے اس بیان کی کہ ذکی نے یـــاد گیــر کے نام سے عروض وقوافی میں رسالہ تحریر کیا اور جس کے تتبع میں افسر امروہوی نے اسی غلط بیان کو دہرا دیا، کی تصحیح ہوتی ہے۔ ذکی کے اس بیان سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تـنـز کـیـہ علیحدہ ایک کتاب تھی اور یہ کتاب محقق طوسی کی تصنیف معـیـار الاشـعـار کی شرح میں لکھی گئی ہے۔ مزید یہ کہ اس بیان سے یہ بھی واضح ہوتا ہے ذکی قافیہ سے متعلق بھی ایک رسالہ تیار کرنا چاہتے تھے۔ تاریخ کے اوراق اس امر کی نشان دہی کرنے سے قاصر ہیں کہ انھوں نے یہ رسالہ تحریر کیا بھی تھا یا نہیں۔ راقم السطور کا قیاس ہے کہ انھوں نے تـنـز کـیـہ کے ساتھ ساتھ اس رسالہ کو بھی تحریر کر لیا ہوگا۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگاموں میں جب ان کا مال واسباب لٹ گیا تو ان کے یہ ادبی نوادر بھی ضائع ہو گئے ہوں گے۔

اب ذیل میں ذکی مرادآبادی کی تصنیف یـــاد گیــر کا جائزہ لیا جاتا ہے تا کہ اردو تحقیق میں پھیلی ہوئی غلط فہمیوں اور ابہام کو دور کیا جا سکے۔ پہلے اس رسالے کا مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے۔ یہ رسالہ بڑے سائز کے بیس صفحات پر مشتمل ہے۔ پہلا صفحہ سرورق بھی ہے اور اس رسالے کے موضوع، سنہ اشاعت اور مستقبل قریب میں ذکی کی علمی مصروفیات پر روشنی بھی ڈالتا ہے۔ دوسرے صفحے پر بسم اللہ کے بعد، خدائے بزرگ و برتر کی حمد، نبی مرسل صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی نعت، ماضی قریب کی علمی مصروفیات اور یاد گیر کے سبب تصنیف پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ سب نثر میں تحریر کیا گیا ہے سوائے قطعہ تاریخ کے۔ اس کے بعد عروض، زحافات کا بیان، اشعار کی مثالیں اور ان اشعار کی تقطیع کی گئی ہے۔ انیسویں صفحے پر عروض کا بیان ختم ہوتا ہے اسی صفحے پر دو شجر بنائے گئے ہیں جن سے رباعی کے اوزان کو آسان انداز میں سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے بعد ترقیمہ ہے اور پھر رسالے کی اشاعت کے دو قطعہ تاریخ تحریر کیے گئے ہیں۔

رسالے کے سرورق پر جو قطعہ تاریخ درج ہے اس سے یہ وضاحت نہیں ہوتی کہ یہ کس کی زائدہ فکر ہے البتہ رسالے کے اختتام پر جو دو قطعات تاریخ درج کیے گئے ہیں۔ یہ دونوں قطعات سید محمد زمان متخلص بہ حکیم کے ہیں۔ رسالے کے سرورق پر جو قطعہ تاریخ درج ہے وہ یہ ہے:

تاریخ ز طبع ایں رسالہ خوش گفت　　　　۔۔۔دل غنچہ منقار کشاد
مطبع شداست یادگیری کہ بنام　　　　سالش ز دو شش صد و دو سے پنج
زیاد (۱۲۶۵ھ)

آخری مصرع مادہ تاریخ ہے مادہ تاریخ ”سالش ز دو شش صد و دو سے پنج زیاد“ ہے۔ اس مصرعے سے صوری اور معنوی دونوں طرح سے سال اشاعت ۱۲۶۵ھ برآمد ہوتے ہیں۔ صوری تاریخ سے مطلوبہ سنہ اس طرح برآمد ہوتا ہے۔ ۳۹۱+۷+۱۰+۶۰۰+۹۴+۶+۱۰+۷۰+۵۵+۲۲=۱۲۶۵ھ معنوی طریقے سے مطلوبہ سال برآمد کرنے کے لیے لفظ سالش اور حرف 'ز' کو نظر انداز کیجیے۔ بقیہ لفظوں سے مطلوبہ سنہ اس طرح برآمد ہوتا ہے چھ کو دو مرتبہ شمار کرو یعنی بارہ، صد یعنی

سواور دومرتبہ تیس یعنی ساٹھ اور اس میں پانچ زیادہ کرو۔ اس طرح بارہ سو پینسٹھ برآمد ہوتے ہیں۔ اس قطعہ تاریخ پر مصنف کا نام درج نہیں اور نہ ہی قطعہ تاریخ میں شاعر نے اپنا تخلص استعمال کیا ہے نہ کوئی اور اشارہ دیا ہے۔ جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یہ تاریخ کس کی زائدہ فکر سے ہے۔ اس لیے قطعی طور پر تو نہیں کہا جاسکتا کہ یہ قطعہ تاریخ کس تاریخ گو شاعر کا ہے لیکن قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ قطعہ تاریخ ذکی مرادآبادی کا ہوگا۔ ذکی ایک قادرالکلام اور مشاق تاریخ گو تھے اور صوری و معنوی دونوں طریقوں سے تاریخ کہنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ ایک ہی مادہ تاریخ سے صوری اور معنوی دونوں تاریخیں کہنا تاریخ گو شاعر کی قادرالکلامی کی دلیل ہوتی ہے۔ ذکی ایک مشاق اور قادر الکلام تاریخ گو تھے۔ اس کی تصدیق کلیات ذکی سے بھی ہوتی ہے۔ کلیات ذکی میں ذکی مرادآبادی کی جو تاریخیں درج ہوئی ہیں۔ ان میں سے کئی تاریخوں میں ذکی نے اپنا تخلص استعمال نہیں کیا[115]۔ اپنے موقف کی تائید میں چار شواہد اور پیش کیے جاتے ہیں جن سے یہ ثابت ہوجائے گا کہ مذکورہ قطعہ تاریخ ذکی کی زائدہ فکر سے ہی ہے۔ کلیات ذکی میں چار تاریخیں ایسی شامل ہیں جو صوری و معنوی ہیں اور اسی انداز میں کہی گئی ہیں۔

۱۔ قطعہ تاریخ ۱۲۴۶ھ۔ آخری دو شعر درج کیے جاتے ہیں۔

کنوں رجوع نمایم بہ شعر تو شیخش — کہ درد بد بہ عیاں صورتے ازاں اشعار
دو شش صدوی چار وده دو روداری — چوسن اقدس اعلیٰ نمودے عقل شمار ۱۲۴۶ھ[116]

۲۔ قطعہ تاریخ تعمیر مسجد امام بخش سررشتہ دار فوجداری غازی پور:

مثال کعبہ کہ گردید مسجد از دل قدس — محل سجدہ مطہر بزہدہ ید خرد
رقم بقول ذکی کرد سن انجامش — بی چہاردہ خواہ واحد ہزار و دوصد ۱۲۴۴ھ[117]

۳۔ تاریخ فتح ہجرت پور در یک شعر ہفت مادہ برمی آید:

صبح امید سر سالے ز ہجرت پور — باسہ رہ شش صد احد ہجدہ بدو اربع شمر[118]

۴۔ قطعہ ترجمہ کتاب روضۃ السیر۔ (آخری دو شعر):

دیں شعر گرفتہ با امید کرمے — تا چیز ذکی پیش مکارم آمد
دو شش دو صدی وسی دگر چل باوے — ناصر بوقوف او مترجم آمد[119]

مندرجہ بالا چاروں تاریخوں میں ذکی مرادآبادی نے صوری اور معنوی دونوں طریقوں سے تاریخیں نکالی ہیں۔ چاروں مادہ تاریخ کا انداز بھی وہی ہے جو یادگیر کے سر ورق پر موجود قطعہ تاریخ کا ہے۔ اس بنا پر یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہوگا کہ "یادگیر" کے سر ورق پر درج قطعہ تاریخ کسی اور شاعر کا نہیں بلکہ مہدی علی ذکی مرادآبادی کا ہی ہے۔

رسالے کے اختتام پر سید محمد زمان حکیم کی دو تاریخیں بھی درج ہے[120]۔ پہلی تاریخ صوری و معنوی ہے اور دوسری فقط

Scanned with CamScanner

معنوی۔ پہلی تاریخ کا مادہ تاریخ "ہزار سال و دوصد وشصت وپنج تار عنست" ہے۔ صوری تاریخ سے تو مطلوبہ سال اشاعت ۱۲۶۵ھ برآمد ہوتا ہے لیکن دوسری تاریخ سے ۱۲۷۱ھ برآمد ہوتے ہیں۔ معنوی تاریخ "ہزار سال و دوصد وشصت وپنج" ہے۔ اس مادہ تاریخ سے ۲۱۳+۹۱+۶+۱۰+۹۴+۶+۷۹۰+۶+۵۵=۱۲۷۱ھ برآمد ہوتے ہیں۔ دراصل مادہ تاریخ میں ایک "و" زائد ہے۔ اس کے ۶ عدد کم کرنے سے مطلوب سال ۱۲۶۱ھ برآمد ہوتا ہے۔ درست مادہ تاریخ "ہزار سال و دوصد وپنج شصت" ہونا چاہیے۔ دوسرا مادہ تاریخ "گوعجب مقبول عالم شد رسالہ یاد گیر" ہے جس سے ۳۶+۷۵+۱۷۸+۱۴۱+۳۰۴+۲۹۶+۱۵+۲۳۰=۱۲۶۵ھ برآمد ہوتے ہیں۔ رسالے کی آخری سطور سے یہ بھی معلوم ہوتا کہ ذکی کا یہ رسالہ ۲۲ ربیع الاول ۱۲۶۵ھ بروز جمعہ مکمل ہوا۔ ذکی کی عبارت یہ ہے "الحمد للہ وصفتہ کہ رسالہ عروض آج کے روز کہ جمعہ بست ودوم ربیع الاول ۱۲۶۵ھ ہے تمام ہوا" تقویم کے مطابق ۲۲ ربیع الاول ۱۲۶۵ھ، ۱۵ فروری ۱۸۴۹ء کے مطابق ہے۔ اور یہ جمعے نہیں ہفتے کا روز پڑتا ہے۔ ممکن ہے ذکی سے تاریخ لکھنے میں تسامح ہوا ہو۔ وہ بیست ویکم کی بجائے بیست ودوم لکھ گئے ہوں یا یہ کرشمہ کاتب سے سرزد ہوا ہو۔

بیس صفحات کا یہ رسالہ مکمل ہے۔ اس کا سرورق نہایت سادہ ہے۔ کتاب کا نام الگ سے کسی جگہ مرقوم نہیں ذکی مراد آبادی اور سید محمد زمان حکیم کے قطعاتِ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس رسالے کا نام یاد گیر ہے اور متن میں بھی ایک جگہ یہ عبارت تحریر ہے "اور نام اس رسالے کا یادگیر ہے"۔

ذکی نے اس رسالے کا نام یاد گیر کیوں رکھا اس کی وضاحت تو نہیں کی تاہم رسالے کے ابتدائیہ میں ایک عبارت ایسی جو اس نام کی وضاحت کرتی ہے۔ ذکی لکھتے ہیں "اور فائدہ اس (رسالے) کا یہ ہے کہ اس (فن شعر یعنی عروض) سے واقف ہو تو شاعر جو شعر کہے یا اور کسی کا سنے، وزن اس کا جانے اور عیب وصواب پہچانے۔"

رسالے کے آغاز میں ذکی مرادآبادی اس رسالے کے موضوع اور مشتملات پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں: "یہ رسالہ ہے عروض میں بزبان اردو تصنیف شیخ مہدی علی المتخلص ذکی کہ اوزان مستعمل منتخب کر کے اس میں ضبط کیے ہیں--- یہ رسالہ اردو میں لکھا گیا ہے اور اوزان جو اردو اور فارسی میں مستعمل ہیں وہی منتخب کر کے اس مختصر میں ضبط کیے اور عروضیوں نے نام اوزان زحافات کے جو مقرر نہیں کیے، میں نے موافق تجویز ناقص کے اس امر میں خلاف دستور اور جو مقام قابل اصلاح پائیں حبۃ للہ بے تکلف بنائیں۔---اور ترتیب دیا گیا ہے یہ رسالہ مقدمہ اور چار فصل اور خمہ۔--- موضوع اس فن کا شعر ہے کہ متعلقات سے۔--- اس کے جو اوزان ہیں، اس فن میں بحث ان سے ہوتی ہے"۔

رسالے کے ابتدائیے سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکی شاعری کو امر وہبی خیال کرتے ہیں ان کے خیال میں یہ فن مشق یا کوشش سے حاصل نہیں ہو سکتا ان کا بیان ہے"۔ اور یہ کوئی سمجھے کہ ناموزون الطبع علم عروض کی معلومات سے موزون الطبع ہو جائے۔ حاشا کہ ایسا ہونا ممکن نہیں کہ کیوں کہ یہ امر وہبی ہے۔ اکثر ذی علم ناموزون الطبع اور بیشتر جاہل مطلق شعر کہتے

Scanned with CamScanner

ہوئے دیکھے"۔

ذکی نے اس رسالے کے ابتدا (مقدمہ) میں لکھا ہے کہ "رسالہ اردو زبان میں لکھا گیا ہے اور اوزان جو اردو اور فارسی میں مستعمل ہیں وہی منتخب کر کے اس مختصر میں ضبط کیے اور عروضیوں نے نام ان زحافات کے جو مقرر نہیں کیے، میں نے موافق تجویز ناقص کے اس امر میں خلاف دستور جمہور۔۔۔ کے اگر مرغوب طبائع یہ امر ہو تو زہے افتخار ورنہ ارباب نظر سے امید یہ ہے کہ مورد طعنہ فرمائیں اور جو قیام قابل اصلاح پائیں جہتہ اللہ بے تکلف بنائیں"۔

ذکی کے اس بیان سے یہ وضاحت بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے اس رسالے میں عروض پر لکھی گئی تصانیف سے آگے بڑھ کر ایک قدم اور اٹھایا ہے کہ ان اوزان یا زحافات کے نام بھی مقرر کر دیے ہیں جو عروضیوں نے مقرر نہیں کیے تھے۔ ذکی یہ جانتے تھے کہ ان کی یہ تجدید بعض افراد کو ناپسند ہوگی اور وہ ان کی اس کوشش کا مذاق بھی اڑایا جائے گا لیکن انھوں نے لوگوں کی پرواہ کیے بغیر اپنے اجتہاد کیے۔

اگر ۱۸۵۷ء میں ان کی یہ تصنیف ان کے دیگر ادبی کارناموں کی طرح گوشہ گمنامی میں جانے چھپتی تو ممکن ہے ان کی کوششیں رنگ لاتیں اور عروض پر کام کرنے والے اس کوشش کو سراہتے بھی اور آگے بھی بڑھاتے۔ ذیل میں ان زحافات اور اوزان کے نام تحریر کیے جاتے ہیں جنھیں انھوں نے وضع کیا تھا۔

قطار، زیبندہ، دل کشا، برجستہ، شائستہ، بائستہ، نادر، متداول، وسع، موج دریا، سلیس، سلیم، شتاب، تقارب، منشرح، آراستہ، پیراستہ وغیرہ

رسالہ یـــاد گیر کا اسلوب انیسویں صدی کے اسلوب سے متاثر ہے۔ اس عہد کے اردو اسالیب فارسی اسالیب کی صدائے بازگشت ہیں۔ اس عہد میں فارسی علمی زبان کا درجہ رکھتی تھی۔ اس عہد میں علمی کتاب کو اردو میں لکھنے کی بجائے فارسی میں لکھنے پر ترجیح دی جاتی تھی لیکن انگریزوں کے اقتدار اور پالیسیوں نے فارسی زبان کی علمی برتری پر کاری ضرب لگائی اور اس کے مقابل اردو کو لا کھڑا کرنے کی کوشش کی۔ اس عہد کا ادیب اردو میں لکھتے ہوئے بھی فارسی ہی میں سوچتا دکھائی دیتا ہے۔ یاد گیر کا اسلوب بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ یاد گیر کو پڑھتے ہوئے یہ بات شدت سے محسوس ہوتی ہے کہ ذکی فارسی میں سوچ رہے ہیں اور اردو میں لکھ رہے ہیں۔ جملے کا فارمیٹ فارسی کا ہے۔ حتیٰ کہ بعض جملے بالکل فارسی طرز کے ہیں۔ ان جملوں کو پڑھتے ہوئے محسوس ہوتا ہے کہ رسالہ لکھنے کے بعد ان جملوں کو درست بھی نہیں کیا گیا۔ یـاد گیر کو پڑھتے ہوئے ایسا بھی محسوس ہوتا ہے کہ جیسے ذکی کسی فارسی کتاب کو سامنے رکھ کر اس کا لفظی ترجمہ کر رہے ہوں۔ ذیل میں یـاد گیر سے اردو عبارت پیش کی جاتی ہے اور اس کے نیچے فارسی ترجمہ پیش کیا جاتا ہے تاکہ راقم الحروف کے موقف کی تائید ہو سکے۔

اردو: یہ رسالہ ہے عروض میں بزبان اردو تصنیف شیخ مہدی علی المتخلص ذکی کہ اوزان مستعمل منتخب کر کے اس میں ضبط

کیے ہیں۔ تاریخ اس کے طبع ہونے کی دوسرے شعر سے۔

قطعہ کے پیدا اور صوری و معنوی مصرع ثانی سے ہویدا ہے۔

فارسی: این رسالہ است در عروض بزبان اردو تالیف شیخ مہدی علی متخلص بہ ذکی کہ اوزان مستعمل انتخاب کردہ ضبط کردہ است۔ تاریخ طبع این از شعر دیگر قطعہ پیدا و صوری و معنوی از مصرع ثانی ہویدا است۔

اردو: حمد بے حد لائق ہے خداوند مسبب الاسباب کو کہ روز حشر و نشر سیئات و حسنات میزان عدل میں حکم سے اس کے سنجیدہ ہونے والی ہیں اور شفاعت سے حضرت سید المرسلین رحمۃ اللعالمین رسول مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ کے اسباب مغفرت عاصیوں کے نکالے ہیں۔ اللھم صل علی محمد وآل محمد۔ اما بعد کہتا ہے بندہ خاکسار ذرہ بے مقدار مہدی علی ذکی کہ بعد فراغ کے تالیف سے شرح معیار الاشعار کے نفع عام کے واسطے یہ رسالہ زبان اردو میں لکھا گیا اور اوزان جو اردو اور فارسی میں مستعمل ہیں وہی منتخب کر کے اس مختصر میں ضبط کیے اور عروضیوں نے نام اوزان زحافات کے جو مقرر نہیں کیے ہیں نے موافق تجویز ناقص کے اس امر میں خلاف دستور جمہور ...... کے اگر مرغوب طبائع یہ امر ہو تو زہے افتخار ورنہ ارباب نظر سے امید یہ ہے کہ معذور تصور فرمائیں اور جو مقام قابل اصلاح پائیں بحمد اللہ بے تکلف بنائیں اور نام اس رسالہ کا یاد گیر ہے اور تاریخ صوری و معنوی مصرع ثانی سے اس شعر کے پیدا ہے۔

فارسی: حمد بے حد خداوند مسبب الاسباب را کہ سیئات و حسنات روز حشر و نشر در میزان عدل بامر او نمایاں می شوند و با شفاعت حضرت سید المرسلین رحمۃ اللعالمین رسول مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ کہ اسباب بخشش عاصیاں آوردہ است۔ بعد ازاین بندہ خاکسار ذرہ بے مقدار مہدی علی ذکی می گوید کہ من بعد از فراغت تالیف شرح معیار الاشعار این رسالہ برائے نفع عامہ مردم نوشتہ شد و اوزان کہ در زبانہای اردو و فارسی مستعمل اند ہمان انتخاب کردہ ضبط کردہ است و عروضیان کہ نام اوزان زحافات کہ تعیین نکردہ، من پیش نہاد ناقص خود کہ خلاف دستور جمہور است ...... اگر این امر مرغوب طبائع باشد (برائے من) وجہ افتخار است ورنہ از ارباب نظر امید است معذور تصور نمایند و مقامی مورد اصلاح باشد بلا تکلف بسازند و نام آں رسالہ یادگیر است و تاریخ صوری و معنوی او از مصرع ثانی پیدا است۔

رسالے کے آخری صفحے پر امام زین العابدین رضی اللہ عنہ کی منظوم مدح ہے۔ قصیدے کے عنوان سے ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ ذکی نے فرزدق کے کسی قصیدے کا منظوم ترجمہ کیا ہے۔ فرزدق عرب کا ایک مشہور شاعر تھا جس نے ہشام بن عبدالملک کے روبرو فی البدیہہ ایک قصیدہ کہا تھا[۲۱]۔ اس قصیدے کی شان نزول یہ ہے کہ ہشام بن عبدالملک نے بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے حجر اسود کا استلام کرنا چاہا تو لوگوں کی بھیڑ اور دھکم پیل کی وجہ سے اپنی خواہش کی تکمیل میں ناکام رہا۔ آخر مایوس ہو کر اپنے حواریوں کے ہمراہ ایک علیحدہ اور اونچی جگہ پر بیٹھ گیا۔ اسی اثنا میں کیا دیکھتا ہے کہ ایک شخصیت بیت اللہ کے سامنے جلوہ فگن ہوتی ہے۔ طواف کرتے ہوئے حجر اسود کو بوسہ دینے کے لیے قدم بڑھاتی ہے تو لوگ ان کو

Scanned with CamScanner

دیکھتے ہی اپنی جگہ سے ہٹ جاتے ہیں اور انھیں آگے بڑھنے کے لیے جگہ دے دیتے ہیں۔ وہ شخصیت حجرِ اسود کو بوسہ دیتی ہے اور طواف میں مشغول ہو جاتی ہے۔ ہشام کے لیے یہ امر بے حد حیران کن، باعث تعجب اور شرمندگی کا باعث تھا۔ اس کے حواریوں میں سے کسی نے اس شخصیت کی بابت ہشام سے دریافت کیا تو ہشام نے لاعلمی کا اظہار کیا۔ اس کے حواریوں میں سے جو لوگ اس شخصیت کو جانتے تھے انھوں نے بھی لاعلمی کا اظہار کیا۔ اس حلقے میں فرزدق شاعر بھی موجود تھا۔ اس نے جرات کا مظاہرہ کرتے ہوئے ہشام کے سامنے فی البدیہہ ایک قصیدہ کہہ کر سنایا۔ یہ قصیدہ اس شخصیت سے عقیدت اور اس کے خاندان سے محبت کا والہانہ اظہار ہے۔ یہ مقدس شخصیت حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کے لختِ جگر امام زین العابدین رضی اللہ عنہ کی تھی۔ یہ قصیدہ میمیہ کہلاتا ہے۔ یہ قصیدہ فرزدق کے دیوان میں شامل ہے۔ اس قصیدے کی ایک شرح ''درر نضید شرح قصیدہ فرزدق تمیمی'' کے نام سے منشی نول کشور کانپور سے ۱۲۹۰ھ میں شائع ہوئی۔ اس کے شارح مولانا جمیل احمد بلگرامی ہیں۔ اس کتاب کے حواشی حافظ محمد عبداللہ بلگرامی نے تحریر کیے۔ یہ کتاب ۱۲۸۷ھ میں مکمل ہوئی۔

مہدی علی خان ذکی مراد آبادی نے یـــاد گیـــر کو مکمل کرنے کے بعد آخری صفحے پر فرزدق کے قصیدے کا منظوم اردو ترجمہ کیا ہے۔ اردو میں غالباً یہ واحد منظوم ترجمہ ہے جو راقم الحروف کی معلوماتِ میں آیا ہے۔ اس کے علاوہ عبدالرحمٰن جامی نے ''سلسلۃ الذہب'' میں شرح وبسط کے ساتھ اس قصیدے اور اس سے متعلق تمام واقعات کو نظم کا جامہ پہنایا ہے[۱۲۲]۔ فرزدق، جامی اور ذکی تینوں کے قصیدوں کا موازنہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تینوں قصیدوں کا مرکزی مفہوم تو ایک ہے (یعنی حضرت امام زین العابدین رضی اللہ عنہ کی مدح) لیکن قصیدے کے متن میں اختلاف ہے۔ فرزدق نے جو باتیں کہی ہیں جامی اور ذکی نے اس کا آزاد ترجمہ کیا اور اس میں اپنے اپنے شاعرانہ تخیل سے کافی مدد لی ہے۔ جامی نے تو قصیدے سے ہٹ کر پورے واقعے کو نظم کا جامہ پہنایا ہے۔ جامی کا قصیدہ پینتالیس اشعار پر مشتمل ہے۔ جامی نے فرزدق کے قصیدے کے بیانات کے علاوہ بھی خیالات کو نظم کی صورت میں ڈھالا ہے۔ مزید یہ کہ قصیدہ کہنے سے پہلے اور بعد کے واقعات کی منظوم صورت گری بھی کی ہے۔ اس طرح کل اشعار کی تعداد ۸۶ ہو جاتی ہے۔ ذکی مراد آبادی کے قصیدے کا موازنہ فرزدق کے قصیدے سے کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے متن میں سوائے چند باتوں کے کوئی بات مشترک نہیں۔ دراصل ذکی مراد آبادی کے قصیدے کے عنوان ' ترجمہ قصیدہ فرزدق بمدح حضرت امام زین العابدین علیہ السلام'' سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ قصیدہ فرزدق کے قصیدے کا ترجمہ ہے۔ ایسا ہرگز نہیں۔ ذکی کے قصیدے کو پڑھ کر یہ محسوس ہوتا ہے کہ ذکی نے فرزدق کا قصیدہ غالباً نہیں پڑھا۔ بصورتِ دیگر وہ فرزدق کے اشعار کو نظم کا جامہ پہناتے۔ دراصل ذکی نے عبدالرحمٰن جامی کے قصیدے کو سامنے رکھ کر اس قصیدے کو اردو نظم کی صورت میں ڈھالا ہے۔۔ جامی کا قصیدہ طویل ہے لیکن ذکی کا قصیدہ مختصر ہے۔ ذیل میں فرزدق کے قصیدے کے سات اشعار نقل کیے جاتے ہیں۔ اس کے بعد جامی اور

Scanned with CamScanner

ذکی کے قصیدے سے چند اشعار بصورت موازنہ پیش کیے جاتے ہیں تا کہ مندرجہ بالا بیانات کا ثبوت پیش کیا جا سکے۔ مزید یہ کہ فرزدق کا قصیدہ چوں کہ عربی میں ہے اس لیے اس کا ترجمہ بھی پیش کیا جاتا ہے تا کہ قارئین کو فرزدق کے قصیدے کا موازنہ جامی اور ذکی کے قصائد سے کرنے میں سہولت رہے۔

فرزدق کا قصیدہ میمیہ

هَذَا الَّذِي تَعرِفُ البَطحَاءُ وَطأَتَهُ،　　　وَالبَيتُ يَعرِفُهُ وَالحِلُّ وَالحَرَمُ

ا۔ یہ وہ شخصیت ہیں جن کے نشان وقدم کو وادیِ بطحا جانتی اور حل وحرم ان کو پہچانتے ہیں۔

هَذَا ابنُ خَيرِ عِبَادِ اللهِ كُلِّهِمُ،　　　هَذَا التَّقِيُّ النَّقِيُّ الطَّاهِرُ العَلَمُ

۲۔ یہ تو اس شخصیت کی اولاد میں سے ہیں جو تمام بندگان خدا میں سب سے بہتر ہیں اور یہ پرہیزگار، متقی، پاک باز، اور سردار ہیں۔

هَذَا ابنُ فَاطِمَةٍ، إِن كُنتَ جَاهِلَهُ،　　　بِجَدِّهِ أَنبِيَاءُ اللهِ قَد خُتِمُوا

۳۔ یہ فرزند فاطمہ ہیں۔ اگر تو ان کو نہیں جانتا (تو جان لے) ان کے جدامجد پر تمام انبیاء کا اختتام ہوتا ہے۔

وَلَيسَ قَولُكَ: مَن هَذَا؟ بِضَائِرِهِ،　　　العُربُ تَعرِفُ مَن أَنكَرتَ وَالعَجَمُ

۴۔ اور تمھارا یہ قول کہ "یہ کون ہیں؟" سے ان کو فرق نہیں پڑتا۔ جس ہستی کو تم پہچاننے سے انکاری ہو اس کو عرب وعجم پہچانتا ہے۔

كِلتَا يَدَيهِ غِيَاثٌ عَمَّ نَفعُهُمَا،　　　يُستَوكَفَانِ، وَلَا يَعرُوهُمَا عَدَمُ

۵۔ آپ کے مبارک ہاتھوں کی باران کرم تمام لوگوں پر برستی ہے اور کبھی بھی انھیں عدم ونابود عارض نہیں ہوتی۔

سَهلُ الخَلِيقَةِ، لَا تُخشَى بَوَادِرُهُ،　　　يَزِينُهُ اثنَانِ: حُسنُ الخَلقِ وَالشِّيَمُ

۶۔ آپ نرم مزاج ہیں اور ان کے غصے کا ڈر نہیں اور دو خصلتوں (احسان خلق اور جود وسخا) نے انھیں مزین کر دیا ہے۔

حَمَّالُ أَثقَالِ أَقوَامٍ، إِذَا افتُدِحُوا،　　　حُلوُ الشَّمَائِلِ، تَحلُو عِندَهُ نَعَمُ

۷۔ جب لوگ اپنے وزن نہیں اٹھا سکتے تو یہ ان کی مدد کرتے ہیں اور جب آپ سے سوال کیا جاتا ہے اور آپ ہاں میں جواب دیتے ہیں۔ اس وقت آپ کے شکل وشمائل بہت پیارے ہوتے ہیں۔

عبدالرحمٰن جامی اور ذکی مرادآبادی کے منظوم قصائد

جامی: پور عبدالملک بنام ہشام　　　در حرم بود با اہالی شام

ذکی: بیٹا عبدالملک کا یعنی ہشام　　　آل مروان سے تھا جو حاکم شام

جامی: می زد اندر طوف کعبہ قدم　　　لیکن از ازدحام اہل حرم

استلام حجرنداوش دست — بہر نظارہ گوشہ ای بنشست
ذکی: گیا اک بار بہر طواف حرم — لے کے ہم راہ اپنے جاہ حشم
استلام حجر جو تھا درکار — ہو کے عازم رواں ہو کئی بار
ساتھ تھے دور پاس جاہ حشم — نہ بڑھ سکا پر نہ آگے اس کا قدم
تھا گزر جو ہجوم میں دشوار — نہ ملا راستہ اُسے زنہار
جامی: ناگہاں نخبۂ نبی و ولی — زین عباد بن حسین علی
در کساء بہا و حلہ نور — بر حریم حرم فگند عبور
ہر طرف می گذشت بہر طواف — در صف خلق می فتاد شگاف
زد قدم بہر استلام حجر — گشت خالی ز خلق راہ وگذر
ذکی: جب کسی طرح وہاں پہنچ نہ سکا — تنگ ہو کر وہ ایک طرف بیٹھا
تھا وہ مامور نفس امارہ — جانب خلق کرم نظارہ
آئے ناگہہ امام ابن امام — سید الساجدین علیہ السلام
نورعیناں سید الثقلین — شمع کاشانۂ امام حسین
ساتھ حضرت کے تھی نہ شوکت و جاہ — ہیبت حق و لیک تھی ہم راہ
کوچہ دینے لگا شگاف ہجوم — بے تکلف رواں ہوئے معصوم
جامی: شامئی کرد از ہشام سوال — کیست این باچنین جمال و جلال
از جہالت در آن تعلل کرد — وزشناسائیش تجاہل کرد
گفت نشاسمش ندانم کیست — مدنی یایمان یا مکی است
ذکی: کیا حضرت نے تا بہ کعبہ گزر — اور پھرے کر کے استلام حجر
ایک شامی نے دیکھ کر یہ حال — اُس دم ہشام سے یہ سوال کیا
کہ یہ ہے کون مرد عالی جاہ — جس کو ملتی ہے یوں ہجوم میں راہ
وہ یہ کہنے لگا تجاہل سے — کہ نہیں جانتا ہوں میں بھی اسے
جامی: بو فراس آن سخنور نادر — بود در جمع شامیان حاضر
گفت: من می شناسمش نیکو — زو چہ پرسی بہ سوی من کن رو
ذکی: بو فراس فرزدق شاعر — اس جماعت میں تھا وہاں حاضر

Scanned with CamScanner

سن کے بولا مجھے ہے خوب خبر　　اُس سے کیا پوچھتا ہے دیکھ ادھر

جامی: آن کس است این کہ ومہ وبطحا　　زمزم و بو قبیس وخیف ومنٰی

ذکی: یہ وہ ہے جس کو مکہ و بطحا　　(زم زم و بوقبیس) و خیف و منا

فرزدق اور جامی کے قصائد کا موازنہ کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ذکی کا قصیدہ فرزدق کے قصیدے کا ترجمہ نہیں۔ جامی نے فرزدق کے قصیدہ کہنے کے محرکات اور نتائج کو بھی نظم کی صورت دے دی ہے۔ جب کہ فرزدق نے صرف امام زین العابدین رضی اللہ عنہ اور اہل بیت اطہار کی تعریف وتوصیف کی ہے۔ اسی طرح ذکی نے بھی فرزدق کے قصیدے کا منظوم ترجمہ نہیں کیا (جیسا کہ ذکی کے قصیدے کے عنوان سے ظاہر ہے) بلکہ جامی کے فارسی قصیدے میں مزید خیالات کا اضافہ کر کے نظم کی صورت گری کر دی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ جامی اور ذکی نے فرزدق کے قصیدے کا ترجمہ نہیں کیا بلکہ قصیدے اور اس کے متعلقات کو شاعرانہ تخیل کی مدد سے نظم کی صورت میں پیش کر دیا ہے۔

املا:

ذکی کا یہ رسالہ قدیم رسم خط میں لکھا گیا ہے اور عبارت اس طرح گتھی ہوئی ہے کہ پڑھتے ہوئے دقت محسوس ہوتی ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے کاتب نے یہ رسالہ ایک ہی نشست اور ایک ہی سانس میں تحریر کیا ہے۔ نہ کوئی پیراگراف نہ علیحدہ سطر۔ اشعار کو بھی عبارت کے ساتھ ہی درج کر دیا گیا ہے اور تو اور تقطیع بھی شعر کے متن کے ساتھ ہی درج کر دی گئی ہے۔

یاد گیر کا رسم خط چوں کہ قدیم طرز تحریر سے تعلق رکھتا ہے اس لیے عبارت کو پورے طور پر سمجھنے کے لیے بغور پڑھنا پڑتا ہے۔ تبھی عبارت کا صحیح مفہوم واضح ہوتا ہے۔ بعض مقامات پر تو لفظ ہی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ کیا لکھا گیا ہے جب تک قاری پورے رسالے کو دو ایک بار نہ پڑھ لے بعض الفاظ کو سمجھنا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ کاتب نے اس رسالے میں یائے معروف اور یائے مجہول میں فرق روا نہیں رکھا۔ یائے مجہول کی جگہ یائے معروف اور یائے معروف کی جگہ یائے مجہول کا استعمال کیا گیا ہے۔ قدیم دور کی املا میں اسے معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا۔ قاری عبارت یا لفظ کے سیاق سے درست لفظ کا تعین کر لیتا تھا۔ ذیل میں ایسے الفاظ درج کیے جاتے ہیں۔ مثلاً کئی کئی (کیے گئے) آ گی (آگے) ذکی کو ذکے، سے کو سی، ہے کو ہی، لئے کو لئی تحریر کیا گیا ہے۔

اسی طرح دو چشمی 'ھ' کی جگہ ایک چشمی 'ہ' کا استعمال کیا گیا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ کیجیے: تہوڑی بجائے تھوڑی، رکہی بجائے رکھی، مجہی بجائے مجھے، تجہی بجائے تجھے، پہر بجائے پھر، بہلا بجائے بھلا، پہول بجائے پھول، بہی بجائے بھی وغیرہ۔

اکثر اوقات لفظوں کو ملا کر لکھا گیا ہے جس کی وجہ سے بعض اوقات قاری کو پڑھنے میں دشواری ہوتی ہے۔ انیسویں

اکثر اوقات لفظوں کو ملا کر لکھا گیا ہے جس کی وجہ سے بعض اوقات قاری کو پڑھنے میں دشواری ہوتی ہے۔ انیسویں صدی میں لفظوں کو ملا کر لکھنا کاتبوں کا عام انداز تھا۔ اس انداز کو معیوب بھی نہیں سمجھا جاتا تھا۔ یہ انداز اس عہد کی متعدد کتابوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ مثلاً: اسطرحپر ہی (اس طرح پر ہے) اوسسے (اُس سے) اسیقدر (اسی قدر) زبانپر (زبان پر) آگیکو (آگے کو) دایرےسے (دائرے سے) نجایگا (نہ جائے گا) ہونیکے (ہونے کے)، ہونیوالی (ہونے والی)، عاصیونکے (عاصیوں کے)، نفرمائیں (نہ فرمائیں)، نرہی (نہ رہی/نہ رہے)، نپایا (نہ پایا)، رہیگا (رہے گا)، ہمکو (ہم کو)، انپر (ان پر)، نکرنیسے (نہ کرنے سے)، نلیاجائیگا (نہ لیا جائے گا)، رہجائے (رہ جائے)، رہجاؤ (رہ جاؤ)، اسواسطے (اس واسطے)، نہوگا (نہ ہوگا)، ہزارونسی (ہزاروں سے)، نکرینگے (نہ کریں گے) وغیرہ۔

اکثر مقامات پر ک اور گ میں فرق روا نہیں رکھا گیا۔ گ کی جگہ ک استعمال کیا گیا ہے۔ مثلاً: کلستان (گلستان) کمر (گمر) زندکانی (زندگانی) کلابی (گلابی) بکاڑی جائے (بگاڑی جائے)، کویا (گویا) کرتا (گرتا) آکی (آگے) ہوکا (ہوگا) وغیرہ

جہاں کہیں پیش کا استعمال ہونا چاہیے تھا وہاں 'و' بڑھا دیا گیا ہے۔ مثلاً اوسکے (اُس کی)، اونہیں (انھیں)، اوس (اُس) اوسے (اُسے) اوڑاتے (اُڑاتی) موجودہ دور کی املا میں جن الفاظ کے درمیان میں 'ی' آئے انھیں ہمزہ سے مبدل کرتے ہیں۔ مثلاً آئندہ، فائدہ، زائد، دائرہ، جائز، طائر وغیرہ۔ ''یادگیر'' میں ان الفاظ کو ''ی'' کے ساتھ اس طرح لکھا گیا ہے۔ آیندہ، فایدہ، زاید، دایرہ، جایز، طایر وغیرہ۔ اسی طرح دونوں کو دونو، جاننا چاہیے کو جانا چاہئی، تیار کو طیار تحریر کیا گیا ہے۔ کہیں کہیں نقطے بھی درج ہونے سے رہ گئے ہیں۔

حوالے و حواشی:

۱۔ حسین خان، ظفر، مئی، جون ۱۹۵۶ء، ملک الشعرا مہدی علی خان ذکی، مشمولہ 'سب رس' حیدرآباد دکن، ص ۳۷
۲۔ امروہوی، افسر صدیقی، ۱۹۷۹ء، تلامذہ مصحفی، مکتبہ نیا دور، کراچی، ص ۱۲۸
۳۔ شیفتہ، نواب مصطفی خان، اول، دسمبر ۱۹۶۳ء، گلشنِ بے خار، نفیس اکیڈمی، کراچی، ص ۱۲۵
۴۔ نادر، کلب حسین خان، ۱۹۵۷ء، تذکرہ نادر، مرتب: مسعود حسن رضوی، کتاب نگر، لکھنؤ، ص ۷۶
۵۔ امروہوی، ص ۱۲۸
۶۔ حسین خان، ص ۳۷
۷۔ سری رام، لالہ، ۱۹۷۱ء، خم خانہ جاوید، جلد سوم، دلی پرنٹنگ پریس، دہلی، ص ۲۵۵
۸۔ مصحفی، غلام ہمدانی، ۱۹۸۵ء، ریاض الفصحا، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ص ۲۸۸
۹۔ نقوی، حنیف، ۱۹۹۸ء، شعرائے اردو کے تذکرے، اتر پردیش اردو اکادمی، ص ۲۷۵

Scanned with CamScanner

۱۱۔ ذکی، مہدی علی، س ن، کلیات ذکی، مرتب: زین العابدین، مطبع منشی نول کشور، ص ۲
۱۲۔ سری رام، ص ۲۵۴
۱۳۔ باطن، ص ۲۹۹
۱۴۔ ایضاً، ص ۱۰۲
۱۵۔ سری رام، ص ۲۵۵
۱۶۔ مینائی، امیر احمد امیر، ۱۹۸۲ء، انتخاب یادگار، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ص ۱۳۰
۱۷۔ ایضاً، ص ۸
۱۸۔ نجم الغنی، ۱۹۱۸ء، اخبار الصنادید، جلد دوم، مطبع منشی نول کشور، لکھنؤ، ص ۲۹۶
۱۹۔ شیفتہ، ص ۱۲۵
۲۰۔ مصحفی، ص ۲۸۸
۲۱۔ امروہوی، ۱۲۸،
۲۲۔ باطن، ص ۱۰۲
۲۳۔ ذکی، ص ۱۸۸
۲۴۔ ایضاً، ص ۱۹۳
۲۵۔ سری رام، ص ۲۵۴
۲۶۔ نجم الغنی، ص ۲۱۰۲
۲۷۔ زائر، سید محمد، ۱۸۹۶ء، سوانحات سلاطین اول، جلد اول، مطبع منشی نول کشور، لکھنؤ، ۳۵، ۴۳۴
۲۸۔ ذکی، ص ۳۱۷، ۳۱۳
۲۹۔ سری رام، ص ۲۵۴
۳۰۔ شیفتہ، ص ۱۲۵
۳۱۔ ایضاً
۳۲۔ ایضاً
۳۳۔ صابر، مرزا قادر بخش، جون ۱۹۶۶ء، گلستان سخن، جلد اول، مرتبہ: خلیل الرحمٰن داؤدی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ص ۵۳۱، ۵۳۰
۳۴۔ ذکی، ص ۳۵۳
۳۵۔ ایضاً، ص ۳۰۴
۳۶۔ سری رام، ص ۲۵۴
۳۷۔ ہاشمی، نصیر الدین، طبع چہارم ۱۹۵۲ء، دکن میں اردو، اردو مرکز، لاہور، ص ۳۰۱
۳۸۔ ادیب، سید مسعود حسن رضوی، ۱۹۷۷ء، سلطان عالم واجد علی شاہ، آل انڈیا میر اکاڈمی، لکھنؤ، ص ۲۹
۳۹۔ کلیات ذکی، ص ۳۱۱۔ ۳۰۸
۴۰۔ سری رام، جلد سوم، ص ۲۵۴

۴۱۔ مینائی، ص ۱۳۰
۴۲۔ دیکھیے: گیان چند، اردو کی نثری داستانیں، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ص ۸۱۰، ۸۰۹، ۸۰۲۔
۴۳۔ ادیب، ص ۲۹
۴۴۔ سری رام، ص ۲۵۴
۴۵۔ ذکی، ص ۴
۴۶۔ ایضاً، ص ۲۴۰
۴۷۔ ایضاً، ص ۲۵۶
۴۸۔ ایضاً، ص ۳۱۳
۴۹۔ ایضاً، ص ۳۱۲، ۳۱۷
۵۰۔ ادیب، ص ۲۶۹
۵۱۔ ضیغم، محمد عبداللہ خان، یادگار ضیغم، مطبع گلزار دکن، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۳ھ، ص ۸۲
۵۲۔ ذکی، ص ۳۵۲
۵۳۔ سری رام، ص ۲۵۴
۵۴۔ ایضاً، ص ۲۵۵
۵۵۔ نجم الغنی، ص ۱۳۳
۵۶۔ حسین خان، ص ۳۸
۵۷۔ ایضاً
۵۸۔ سری رام، ص ۲۵۵
۵۹۔ ایضاً
۶۰۔ امروہوی، ص ۱۳۳
۶۱۔ مرادآبادی، محمد علی جویا، ۱۸۸۱ء، سرود غیبی مسمیٰ بہ خیابان تواریخ، مطبع منشی نول کشور، لکھنؤ، ص ۱۵۲
۶۲۔ نساخ، عبدالغفور، ۱۹۸۲ء، سخنِ شعرا، اترپردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ص ۲۰۱
۶۳۔ امروہوی، ص ۱۳۲
۶۴۔ سہوانی، منشی انوار حسین تسلیم، ۱۸۹۶ء، ملخص تسلیم، مطبع مطلع العلوم و اخبار نیر اعظم مرادآباد، ص ۷۹؛ مادہ تاریخ لفظ "گوپی" ہے۔ گوپی کے حرف 'گ' کے ۲۰ عدد کے صفر کے بغیر ۲ عدد لیے، حرف 'و' کے ۶، حرف 'پ' کے ۲ عدد اور حرف 'ی' کے ۱۰ عدد کے صفر کے بغیر ایک عدد کو بالترتیب لکھنے سے ۱۲۶۲ھ برآمد ہوتے ہیں۔
۶۵۔ ذکی، ص ۳۱۷
۶۶۔ ناصر، سعادت خان، خوش معرکہ زیبا، جلد اول، مرتبہ: مشفق خواجہ، مجلس ترقی ادب لاہور، ص ۳۹؛ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے: نساخ، ص ۲۰۱، باطن، ص ۱۰۲، نادر، ص ۷۶، کریم الدین، ۱۹۸۳ء، طبقات شعرائے ہند، اترپردیش اردو اکادمی لکھنؤ، ص ۲۶۷؛ علی حسن، سید، ۱۸۸۱ء، بزم سخن، مطبع مفید عام، آگرہ، ۱۸۸۱ء، ص ۵۵؛ بگلیم، سید نورالحسن، ۱۲۹۸ھ، طور کلیم، مطبع مفید عام

آگرہ، ص۴۸

۶۷۔ دیکھیے: مراد آبادی، ص۵۲؛ محسن، سید محسن علی، اپریل ۱۸۷۵ء، سراپا سخن، مطبع منشی نول کشور، ص ۱۰۰، ۱۵۸، ۲۵۲، ۳۷۶؛ سوانی، ص۳۰، ۳۲، ۶۶، ۷۰، مینائی، ص۱۳۰، سری رام، ص۲۵۴

۶۸۔ مصحفی، ص۲۸۸

۶۹۔ ناسخ، ص۵۲

۷۰۔ مینائی، ص۱۳۰؛ سری رام، ص۲۵۴

۷۱۔ انصاراللہ، ڈاکٹر ۱۹۸۳ء، شاگردانِ ناسخ، سہ ماہی 'اردو'، شمارہ نمبرا، ص۶۳؛ نونہروی، شبیہ الحسن، ڈاکٹر، ۱۹۷۴ء، ناسخ: تقدیہ و تقدیر، یونائٹڈ پریس، لکھنؤ، ص۱۹۷

۷۲۔ نونہروی، ص۱۹۷

۷۳۔ امروہوی، ۱۳۱، ۱۲۸

۷۴۔ سری رام، جلد دوم ص۴۳۲، ناسخ، ص۴۷۱؛ سری رام، جلد سوم ص۴۶۲، سری رام، جلد چہارم ص۳۶۲، ناسخ، ص۳۷۵، ضیغم، ص۸۲، امروہوی، ص۱۳۴؛ قادری، محمد ایوب، جون، ۱۹۷۶ء، جنگ آزادی ۱۸۵۷ء: واقعات و شخصیات، پاک اکیڈمی، کراچی، ص۵۶۶

۷۵۔ امروہوی، ۲۵۵

۷۶۔ ذکی، ص۲۵۳

۷۷۔ ایضاً، ص۳۵۲

۷۸۔ ناصر، جلد اول ص۳۹، ناسخ، ص۲۰۱، باطن، ص۱۰۲، سری رام، ص۲۵۵، ناسخ، ص۲۰۱

۷۹۔ ذکی، ص۳۵۴، ۳۵۳

۸۰۔ مصحفی، ص۲۸۸

۸۱۔ دتاسی، گارساں، فروری، ۲۰۱۵ء، تاریخ ادبیات اردو، مترجم، لیلان سیکسٹن نازرو، مرتبہ، ڈاکٹر معین الدین عقیل، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی، ص۳۵۹؛ محسن، ص۱۸۸

۸۲۔ ذکی، ص۱۹۸

۸۳۔ ایضاً، ص۲۸۳

۸۴۔ ایضاً، ص۱۹۴

۸۵۔ ایضاً، ص۱۳۱

۸۶۔ ایضاً، ص۱۱۲

۸۷۔ ایضاً، ص۳۴۲

۸۸۔ ایضاً، ص۳۵۳، ۳۵۲

۸۹۔ نورانی، امیر حسن، ۲۰۱۳ء، سوانح منشی نول کشور، عوامی کتاب گھر، ص۲۴۷

۹۰۔ ذکی، ص۳۵۲

Scanned with CamScanner

۹۱۔ قصص حلیم، ص ۶
۹۲۔ سری رام، ص ۲۵۵
۹۳۔ حسین خان، ص ۳۹
۹۴۔ عبدالسلام، ابرار، ۲۰۰۶ء، آبِ حیات، محمد حسین آزاد، مرتبہ، شعبہ اردو، بہاء الدین ذکریا یونیورسٹی، ملتان، ص ۹
۹۵۔ مصحفی، ص ۲۸۸
۹۶۔ ذکی، ص ۳۵۳
۹۷۔ دناسی، ص ۳۵۹
۹۸۔ حسین خان، ص ۳۸،۳۹
۹۹۔ گیان چند، ص ۸۱۰،۸۰۹،۸۰۳،۷ ؛ افسر امروہوی نے اس داستان کا نام طلسم جام جم تحریر کیا ہے، جب کہ گیان چند نے اس داستان کو طلسم جام جم کا ترجمہ لکھا ہے؛ دیکھیے ص ۸۰۹
۱۰۰۔ گیان چند، ص ۸۱۰۔۸۰۹،۸۰۳،۷ ؛ افسر امروہوی نے اس داستان کا نام طلسم آصفی لکھا ہے اور اس کی تکمیل کی تاریخ ۱۸۴۵ء تحریر کی ہے۔ امروہوی، ص ۱۳۴
۱۰۱۔ گیان چند، ص ۸۱۰۔۸۰۹،۸۰۳،۷۔ افسر امروہوی نے اس داستان کا نام طلسم سبع سیاع تحریر کیا ہے؛ امروہوی، ص ۱۳۴
۱۰۲۔ گیان چند، ص ۸۱۰۔۸۰۹،۸۰۳،۷۔ افسر صدیقی نے لکھا ہے کہ یہ داستان ذکی نے رام پور میں بیٹھ کر تحریر کی۔ افسر امروہوی نے اس کا سال تکمیل ۱۸۶۶ء تحریر کیا ہے۔ ص ۱۳۳ میں وہ تحریر کر آئے ہیں کہ ذکی نے دو سال انبالے میں گزار کر ذی قعدہ ۱۲۸۳ھ میں وفات پائی۔ ذی قعدہ ۱۲۸۳ھ، مارچ ۱۸۶۷ء کے مطابق ہے۔ اس حساب سے ۱۸۶۶ء میں انھیں انبالے میں ہونا چاہیے نہ کہ رام پور میں کیوں کہ لالہ سری رام اور افسر امروہوی دونوں نے لکھا ہے کہ ذکی ۱۲۸۱ھ میں وہ رام پور کو چھوڑ کر انبالے آ گئے تھے۔
۱۰۳۔ امروہوی، ص ۱۳۴
۱۰۴۔ ایضاً، ص ۱۳۴
۱۰۵۔ جالبی، جمیل، اول، جون ۲۰۰۶ء، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، جلد سوم، مجلس ترقی ادب لاہور، ص ۳۹۸،۳۹۷
۱۰۶۔ سری رام، ص ۲۵۵
۱۰۷۔ حسین خان، ص ۳۸
۱۰۸۔ ایضاً، ص ۳۸
۱۰۹۔ ذکی، ص ۱۴۸
۱۱۰۔ ایضاً، ص ۲۰۶
۱۱۱۔ ایضاً، ص ۲۶۸
۱۱۲۔ حنیف چودھری، س ن، ملتان کے صحافتی دفینے، سرائیکی ریسرچ سنٹر، ملتان
۱۱۳۔ عتیق صدیقی، اول ۱۹۶۲ء، صوبہ شمالی و مغربی کے اخبارات و مطبوعات، انجمن ترقی اردو ہند، علی گڑھ، ص ۱۳۱
۱۱۴۔ دیکھیے: صابری، امداد، ۱۹۵۳ء، تاریخ صحافت اردو، جلد اول، دہلی، ص ۴۳۵
۱۱۵۔ ذکی، ص ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۱

Scanned with CamScanner

۱۱۶۔ ایضاً،ص۳۱۱

۱۱۷۔ ایضاً،ص۳۱۱

۱۱۸۔ ایضاً،ص۳۱۲

۱۱۹۔ ایضاً،ص۳۱۷

۱۲۰۔ مولوی سید عبدالحکیم حکیم کا ذکر ملخص تسلیم میں بھی آیا ہے۔انھوں نے ملخص تسلیم کی تاریخ گلبن تاریخ اور مرآۃ الخیال سے ۱۳۱۲ھ نکالی ہے۔قطعہ تاریخ کے عنوان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس وقت قائم جنگ ضلع فرخ آباد میں رہتے تھے۔ دیکھیے :بھوانی،ص۱۱۸

۱۲۱۔ فرزدق،اول ۱۹۸۷ء دیوان الفرزدق ،مرتبہ:علی فاعور،دارالکتب العلمیہ ،بیروت،لبنان،ص۵۱۲،۵۱۱؛فرزدق کے اس قصیدے کے مصنف اور اس کی تعداد اشعار میں کافی اختلاف ہے۔مرآۃ الجنان میں اس قصیدے کے ۲۵،ابن خلقان نے وفیات الاعیان میں ۲۷،ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں ۱۲۸ اشعار درج کیے ہیں۔دیوان فرزدق میں ۲۷اور درر نضید میں ۱۲۹ اشعار نقل ہوئے ہیں۔اگر ان تمام اشعار کو اکٹھا کیا جائے تو ان کی مجموعی تعداد ۳۰ بنتی ہے۔سب سے زیادہ اشعار درر نضید میں نقل ہوئے ہیں۔ نہ صرف یہ کہ قصیدے کے متن میں بھی معمولی اختلاف ہے اور جہاں تک اس کے مصنف کا تعلق ہے۔اس کی ملکیت میں بھی اختلاف ہے۔یہی نہیں۔اس قصیدے کے ممدوح کے حوالے سے بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔یہ تمام تفصیل ''فرزدق کا قصیدہ میمیہ اور اس کے منظوم تراجم'' میں پیش کی جائے گی۔

۱۲۲۔ دیکھیے :جامی،عبدالرحمن ،۱۳۷۷ھ،سلسلۃ الذہب،کتاب فروشی سعدی،ایران،ص۱۴۵،۱۴۱

آپ ہمارے کتابی سلسلے کا حصہ بن سکتے ہیں مزید اس طرح کی شان دار، مفید اور نایاب کتب کے حصول کے لئے ہمارے وٹس ایپ گروپ کو جوائن کریں

ایڈمن پینل

عبداللہ عتیق : 03478848884

سدرہ طاہر : 03340120123

حسنین سیالوی : 03056406067

Scanned with CamScanner

غیر مطبوعہ مکاتیب: امیر مینائی بنام رتن ناتھ سرشار

محمد یامین عثمان

امیر احمد امیرؔ مینائی (۱۸۲۹ء۔۱۹۰۰ء) اور پنڈت رتن ناتھ در سرشارؔ (۱۸۴۷ء۔۱۹۰۲ء) انیسویں صدی کی دو ایسی بلند پایہ علمی شخصیات ہیں جن میں کئی باتیں مشترک ہیں۔ دونوں کی ولادت لکھنؤ میں ہوئی اور انتقال لکھنؤ سے بہت دور حیدر آباد دکن میں ہوا۔ دونوں نے سلسلۂ مصحفیؔ کے نامور استاد سید مظفر علی اسیرؔ (۱۸۰۱ء۔۱۸۶۲ء) سے تلمذ حاصل کیا[۱] اور دونوں نے اپنی عملی زندگی کا آغاز معلم کی حیثیت سے کیا لیکن مزاج کے اختلاف سے دونوں کے مراتب میں بہت فرق پیدا ہوا۔ امیر اپنی تعلیم مکمل کرنے اور شعر و سخن میں پختگی حاصل کر لینے کے بعد بادشاہ اودھ واجد علی شاہ اخترؔ (عہد حکومت: ۱۳ فروری ۱۸۴۷ء۔۷ فروری ۱۸۵۶ء) کے چہیتے بیٹے نادر مرزا کے اتالیق مقرر ہوئے[۲] جب کہ سرشار کیننگ کالج لکھنؤ کی تعلیم کو ادھورا چھوڑ کر کھیری کے ضلع اسکول میں استاد کی حیثیت سے ملازم ہو گئے[۳]۔ دونوں لکھنوی روایات کے امین اور دل دادہ تھے لیکن شناخت و شہرت امیر کو شاعر کی حیثیت سے اور سرشار کو نثر نگار کی حیثیت سے حاصل ہوئی۔ امیر نے شعر و سخن میں وہ مقام حاصل کیا کہ ''خاتم الشعراء'' کہلائے[۴]۔ دوسری طرف سرشار کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ انھوں نے اردو قصہ گوئی کو ناول کی راہ دکھائی[۵]۔

امیر اور سرشار کے روابط کا آغاز کب ہوا اس کا تعین تو مشکل ہے تاہم امیر کے جانشین اور سوانح نگار جلیل مانکپوری (۱۸۶۷ء۔۱۹۴۶ء) نے ستمبر ۱۹۰۰ء میں حیدر آباد دکن پہنچنے پر امیر مینائی کے استقبال کا چشم دید احوال درج کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ اسٹیشن پر سب سے پہلے امیر کے شاگرد رشید پنڈت رتن ناتھ سرشار نے بڑھ کر دست بوسی کی جس سے وہ بہت مسرور ہوئے کیوں کہ امیر نے انھیں تیس برس کے بعد دیکھا تھا[۶]۔ اس بیان سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ روابط ۱۸۷۰ء سے پہلے قائم ہوئے ہوں گے۔ نیز سرشار کے لیے شاگرد رشید کے الفاظ سے پتا چلتا ہے کہ سرشار اپنا کلام اصلاح کی غرض سے امیر کو دکھاتے رہے ہوں گے[۷]۔ زیر نظر مضمون میں ان روابط کی ایک نو دریافت کڑی، مکاتیب امیر بہ نام رتن ناتھ سرشار کی صورت میں پیش کی جا رہی ہے۔ یہ دس مکاتیب ان نوادرات کا حصہ ہیں جو کراچی میں مقیم نبیرۂ امیر جناب اسرائیل احمد مینائی کے ذخیرے میں محفوظ ہیں[۸]۔ یہ مکاتیب انیسویں صدی کے آخری عشرے میں تحریر کیے گئے ہیں۔ نو مکاتیب پر ۱۸۹۱ء سے ۱۸۹۹ء تک کی تاریخیں درج ہیں جب کہ ایک خط جس پر تاریخ نہیں ہے اپنے مضمون کی مناسبت سے ۱۸۹۱ء یا اس سے قبل کا معلوم ہوتا ہے اور اسی لیے اسے سب سے پہلے رکھا گیا ہے۔ ان مکاتیب کا زمانۂ تحریر

سرشار کے لیے فسانۂ آزاد کے مشہور و معروف مصنف کی حیثیت سے مزید ناولوں کی تصنیف اور امیر کے لیے ان کی زندگی کی ایک بڑی خواہش امیر اللغات کی تکمیل کی جدو جہد کا ہے۔ سرشار کو ان کے لاابالی مزاج اور مے نوشی نے سخت نقصان پہنچایا[9]۔ اور امیر کو مالی مسائل اور امراض نے پریشان کیے رکھا لیکن امیر نے سخت حالات میں بھی نہ صرف اپنا کام جاری رکھا بلکہ ملک کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے اپنے شاگردوں سے بھی رابطہ قائم رکھا اور ان کی رہنمائی کرتے رہے۔ اسی لیے وہ سلسلہ مصحفی کے ایک ایسے استاد کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں جن کے شاگردوں کی فہرست میں بڑے بڑے نام اور قدآور شعراء نظر آتے ہیں۔ کسریٰ منہاس کا تجزیہ ہے کہ معاصرین امیر مینائی میں ایسا کوئی استاذ نہیں ملتا جس کے شاگردوں کا موازنہ امیر کے شاگردوں سے کیا جا سکے[10]۔

سرشار کے نام امیر کے مکاتیب کی خوبیوں کا بیان تو سورج کو چراغ دکھانے کے مترادف ہوگا۔ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ عالمانہ شان اور دبدبے کے ساتھ دوستانہ بے تکلفی کے حامل ان مکاتیب کا اسلوب بول چال کا ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ امیر مینائی سرشار سے بے تکلف باتیں کرتے جاتے ہیں اور قاری اس سحر آفریں مکالمے کو سنتا اور سر دھنتا جاتا ہے۔

(۱)[11]

لفافے پر درج عبارت:

(مجی پنڈت رتن ناتھ صاحب سرشار مترجم ہائی کورٹ[12]، مولف فسانہ آزاد[13]، زاد لطفہم مطالعہ فرمائیں)

۲، منو روڈ، الہ آباد

ساقی سرشار عین سلامت!

محبت نامہ آئے کئی دن ہوئے۔ میری بغل میں پھوڑا تھا، جواب میں تاخیر ہوئی۔ اب شگاف سے وہ مندمل ہوا تو لکھتا ہوں۔ آپ کے ہائی کورٹ میں مترجم ہونے سے بہت جی خوش ہوا۔ حق تعالیٰ ہمیشہ کامیاب و کامران رکھے اور ترقی روز افزوں سے دوستوں کو خوش کرے۔ تاریخ کا قطعہ بہت اچھا ہے مگر مادے کے مصرعے میں لفظ پرچہ کی اضافت کھٹکتی ہے کہ پرچہ شب فارسی میں نہیں نکلتا اور در صورت ہندی ہونے کے اضافت درست نہیں۔ ایک جگہ استاذی حضرت امیر مرحوم نے بھی پہ ترکیب اضافی کہا تھا اس شعر میں:

شاید اُسی سے مجھ کو خبر یار کی ملے　　　اس واسطے ہے پرچہ اخبار کی تلاش

میں نے جناب ممدوح سے اس باب میں گزارش کی اور انھوں نے لغت اور کلام میں بہت تلاش کی مگر سند نہ ملی تو فرمایا کہ چھپ نہ گیا ہوتا تو ضرور نکال ڈالتا۔ میری رائے تو یہ ہے کہ آپ اس کو بدل لیے۔ اس جگہ تو لفظ ملنا مشکل ہے مگر دوسرا مادۂ تاریخ کہیے۔ اس لیے کہ دشمن بہت ہیں، لپٹ پڑیں گے۔ آئندہ آپ کی خوشی۔

Scanned with CamScanner

مثنوی میں بعض مقامات کے اشعار کی فرمائش جو مجھ سے ہوئی ہے، میں اس حالت میں آپ کی چاہت کے شعر نہیں کہہ سکتا، صرف موزوں کیے دیتا ہوں تاکہ آپ بے توجہی کا گمان نہ کریں۔

پلا ایسی مے ساقی رنگ جور — کہ بھر جائے آنکھوں میں ہالۂ سرور
وہی پھر نظر آئے دل میں امنگ — وہی پھر طبیعت میں پیدا ہو رنگ
مسرت کے ساماں سے دلشاد ہو — یہ گھر پھر نئے سر سے آباد ہو
غنیمت سمجھ صحبت احباب کی — دکھا دے جھلک بادۂ ناب کی
یہ دم ہے کوئی کج ادائی نہ کر — پلا جام نا آشنائی نہ کر
نفاق و حسد بغض، کینہ عبث — عداوت کا ہر دم قرینہ عبث
تباہی اسی سے ہے شام و پگاہ — اسی سے ہے کشمیر کیسا تباہ
نہ باقی رہے شوکت و شان ملک — نہ اعزاز و تمکین ارکان ملک
مگر شکر ایزد کا تقدیر سے — بگڑ کر بنے کام تقدیر سے
تہ گنبد چرخ نیلی رواق — عجب چیز ہے قوم کا اتفاق
جو پنڈت تھے ارباب علم و ہنر — انھوں نے وہ فتوے لکھے پر اثر
کہ وہ شور و شر سب ہوا ہوگیا — یہ ثابت ہوا کیا تھا، کیا ہوگیا
بزرگان دہلی کی امداد سے — چھٹے حلقۂ دام صیاد سے
ہوا ہم پہ احسان پروردگار — خزاں دیدہ گلشن میں آئی بہار
وہی پھر ہے جوش تمنائے عیش — وہی مے وہی جام و مینائے عیش
زہے شہر دہلی کہ جس کی زمین — حقیقت میں ہے آسماں پر زمین
ہوئے کیسے کیسے یہاں ذی کمال — گرامی نژاد و فرشتہ خصال
چہ خسرو، چہ غالب، چہ مومن، چہ ذوق — چہ عارف، چہ علوی، چہ ممنون، چہ شوق
چہ صہبائی و درد و میرو نصیر — یہ سب اپنے فن میں ہوئے بے نظیر
اسی سرزمین کے یہ افلاک ہیں — اسی خاک کے گوہر پاک ہیں

خدا رکھے آباد اس کو مدام
بحق محمد علیہ السلام

یہ شعر خط لکھتے وقت میں نے موزوں کیے اب آپ اپنے طور پر مناسب مقام پر ربط دے لیجیے گا۔

پنڈت صاحب۔ رسم وراہ محبت میں مہینوں غوطہ لگا کر ابھرنا اور مدتوں ترسا ترسا کے کبھی خط لکھنا نہایت روح فرسا ہے۔ مجھ ضعیف البیان، پیرانہ سال، پریشان حال کی کوتاہ قلمی پر نظر نہ کیا کیجیے۔ ماشاء اللہ آپ جوان ہیں جلد جلد خط لکھا کیجیے۔ امیر اللغات کا پہلا حصہ نظر ثانی ہو کر صاف ہو رہا ہے۔ ستمبر اکتوبر تک بشرط خیریت چھپنے جائے گا۔ مجھے اس کام میں بہت زیر باری ہوئی [۱۳]۔ خدا ایسا کرے کہ گورنمنٹ اور ملک امداد اور قدر سے اس زیر باری کو رفع کرے۔ آپ اس کی فکر سے غفلت نہ کریں۔ خدا نے ذہن اور رسائی آپ کو ایسی دی ہے کہ اگر آپ جی پر رکھ لیں تو ضرور عمدہ راہیں اس کی رونق کی نکال سکتے ہیں۔ یہ حصہ اگر مدد نہ دے گا تو آئندہ حصص کا نکلنا محال اور زیر باری جو ہو چکی ہے وہ اگر رفع نہ ہوئی تو سخت کاہش میں رہوں گا۔ امید ہے کہ آپ میرے تھوڑے سے لکھے ہوئے کو بہت جانیے گا۔ اطفال تسلیم گزار ہیں۔ فقط۔

امیر فقیر

داغ حیدرآباد میں ہیں مگر ہنوز ناکام۔ خدا ان کی محنت ٹھکانے لگائے اور کامیاب کرے۔ فقط۔

(۲)

سرشار بادۂ بیخودی، پنڈت رتن ناتھ صاحب سرشار

۲ رمیو روڈ۔ الہ آباد

سرشار بادۂ بیخودی خدا تم کو ہوش میں لائے۔

مہینوں خبر نہیں ہوتی ہے خط لکھتا ہوں تو جواب نہیں دیتے۔ غضب ہے کہ میں امیر اللغات میں ہزار ہا روپے کا زیر بار ہوں اور اس پیرانہ سالی میں ملک کے واسطے ایسی جان کاہی کروں اور آپ کچھ فکر نہ فرمائیں۔ اشتہار بھیجوں تو اسے اودھ اخبار میں نہ چھپوائیں اور کوئی کسی کو عطردان بھیجے، شعر مجھ سے کہلوائیں۔ پنڈت صاحب جی تو نہ چاہتا تھا کہ فکر کروں اور شعر بھیجوں۔ مگر پھر خیال آیا کہ خدا جانے پنڈت جی نے کس گل بدن کی فرمائش سے عطردان بنوایا ہوگا کیسی شدید ضرورت ہوگی۔ شعر نہ پہنچے گا تو بھیجنے میں تاخیر سے ان پر لے دے اور ملامت ہوگی۔ لاؤ کچھ موزوں کروں۔ اسی وقت تین شعر موزوں کیے مگر افسوس کہ آج کی ڈاک جاچکی اب کل شام تک یہ خط لیٹر بکس میں پڑا سڑا کرے گا کل شام کو روانہ ہوگا۔

میرے یار سرشار کوئی عمدہ کوشش کر کہ یہ حصہ جلد نکلے۔ زیر باری گھٹے تو آگے کا کام جلد ہو۔ باتوں سے کام نہ چلے گا۔ فکر رسا سے کام لو اور جلد جواب باصواب لکھو اور وہ اودھ اخبار کا پرچہ جس میں چھپے مجھے بھیج دو۔ میاں کچھ اپنا حال لکھو کیا کرتے ہو کیا پاتے ہو، جی لگتا ہے یا گھبراتے ہو، کبھی لکھو گے بھی۔ رسید ضرور ملے تاکہ انتظار نہ ستائے۔ فقط۔

امیر فقیر

۲۶ رفروری ۱۸۹۱ء

Scanned with CamScanner

(۳)

۲۵؍مئی ۱۸۹۱ء

میرے رنگیلے سرشار

ایک میں ہوں کہ گویا یاس کی تصویر، حسرتوں کا مجموعہ اور آفات آسمانی کا نشانہ ہو گیا ہوں مگر تمھارے خیال کو دل سے لگا رکھا ہے اور ایک تم ہو کہ الٰہ آباد کی ٹھنڈی سڑک پر بگھیاں اڑاتے پھرتے ہو۔ اپنی رنگ رلیوں میں بھول کے بھی یاد نہیں کرتے۔ میں خط پر خط لکھتا ہوں۔ مکرر بلکہ سکرر عطردان والے تمھارے فرمائشی شعر بھیجتا ہوں اور تم جواب لکھنا تو در کنار خطوں کی رسید بھی نہیں لکھتے۔ تمھاری ہی خواہش کے موافق ایک جلد امیر اللغات کا پمفلٹ بھیجا وہ بھی بیرنگ واپس آیا۔ اللہ اللہ پتا ہی نہیں چلتا کہ آپ الٰہ آباد میں ہیں یا پیرس میں، ہندستان میں یا پرستان میں، اور یہ بوڑھا دعا گو کس قصور پر مورد عتاب ہوا ہے اور کیوں اتنی بے التفاتی اور بے مروتی کی جاتی ہے۔ خیر جہاں رہو خوش رہو۔ میں بھی اب کچھ نہ لکھتا مگر مجبور ہوں۔ دل بدلتا نہیں اور آنکھ بدلنے والے۔ تم نے جو ایک درجن پھڑکتے ہوئے ریویو لکھے وہ مختلف اخباروں میں میرے پاس پہنچے۔ چشم بددور، کیا کیا باتیں ہر ریویو میں پیدا کی ہیں اور کس قدر ملک کو شوق اور توجہ دلائی ہے۔ واہ واہ ایک سے ایک بڑھ چڑھ کے ہے۔ تعریف نہیں ہو سکتی۔

یہ خط رجسٹری کرا کے اس لیے بھیجتا ہوں کہ ایک درجن ریویو کا شکریہ ادا کرنا مجھ پر فرض تھا اور ملک کو جس قدر تم نے توجہ دلائی ہے اس کا شکریہ اس پر بھی طرہ ہے۔ بلا سے تم جواب نہ لکھو گے۔ مگر مجھے اطمینان تو ہو جائے گا کہ تم الٰہ آباد میں ہو۔ فقط۔

امیر فقیر

(۴)

محبی و شفیقی پنڈت رتن ناتھ صاحب سرشار، مصنف فسانۂ آزاد
تیلی کی باولی، حیدر آباد دکن۔

۳ نومبر ۱۸۹۵ء

اے میرے پیارے سرشار۔ دریا کا پھیر پائے تیرانہ پائے۔
مجھے تار دیا کہ رجسٹرڈ خط روانہ کیا ہے۔ انتظار کرتے کرتے میری آنکھیں پتھرا گئیں مگر وہ خط اب تک نہ آیا۔ خدا جانے خط غبار میں لکھا تھا کہ ہوا نے راہ میں اس کو اڑا دیا۔ مجھے رہ رہ کر یہ خلجان ہوتا ہے کہ کوئی بات تو اس تحریر میں میری خوشی کی ہوگی جس کو بذریعہ رجسٹری بھیجا اور اطلاع روانگی کے واسطے تار بھی دیا۔ رجسٹری کا گم ہونا بھی عجیب بات ہے۔ آپ وہاں ڈاک خانے سے پتا لگائیں اور اگر لکھنے کی نوبت نہ آئی ہو اور ارادہ قوت سے فعل میں نہ آیا ہو تو اب لکھیں۔

میرے حالات بدستور ہیں اور پریشانیاں موفور[۱۵]۔ اپنے حالات مفصل اور ترقیات خوش کن سے مسرور کیجیے۔ زیادہ لکھنے کی حاجت نہیں۔ درخانہ اگر کس است یک حرف بس است

امیر فقیر

(۵)

از رام پور

۷رفروری ۱۸۹۶ء

چلی کی باولی۔ حیدرآباد دکن

سرشار بادہ سر جوش تغافل سلامت

صنم خانہ عشق[۱۶] کے طلب میں تار آیا اس میں خط بھیجنے کا بھی ذکر ہے۔ خیر خط اگر لکھا ہوگا تو اپنے وقت پر آئے گا اور میں اس کے مضمون پر اطلاع پا کر جواب لکھوں گا۔ تار کے جواب میں تار دینے کی مجھے قدرت نہیں۔ لہذا بذریعہ تحریر اطلاع دیتا ہوں کہ ضم خانہ چھپ رہا ہے آخر رمضان یا آغاز شوال میں چھاپ کر بھیجنے کا مالک مفید عام آگرہ نے وعدہ کیا ہے۔ جس وقت چھپ کر آئے گا نسخہ ہائے مطلوبہ فوراً بھیجوں گا۔ آپ توجہ کر کے اس اشتہار کو وہاں کے عمدہ اخباروں میں سے کسی اخبار میں ایسے مقام پر چھپوا دیں کہ اندھے بھی اس کو پڑھ لیں۔ اشتہارات کے ذیل میں انکھیاروں کی نگاہ بھی کم پڑتی ہے۔ اور حتی الامکان لوگوں کو شوق دلائیں۔ جس ملک میں آپ ہیں وہاں کم سے کم پانچ چار سو نسخے تو طلب ہونا چاہیے۔ فقط

امیر فقیر

(۶)

ریاست رام پور

۲۵رفروری ۱۸۹۶ء

محب خاکسار پیارے سرشار۔ خدا تمھاری عمر دراز کرے۔ آمین۔ دعا ہو چکی۔ مدعا یہ ہے کہ پہلے رجسٹری کا خط آیا ممنون و مسرور کیا۔ خط نہ لکھنے کا عذر تمہاری خاطر سے میں قبول کر لوں تو کر لوں ورنہ یہ کیا بات ہے کہ سرشار امیر کو خط لکھیں تو وہ خط پکڑے جائیں اور دار و گیر ہو۔ اسی دار الریاستہ سے بکثرت خطوط میرے نام آتے ہیں اس میں ہر قسم کے مضامین ہوتے ہیں کبھی کوئی معترض نہیں ہوتا۔ جس حریف کی طرف تمھارا گمان ہے میرے خیال میں ان کو اس قدر احتوا[۱۷] کہ اس کا اثر عموماً ڈاک پر پڑے، ہرگز نہیں۔ وہ بہت بڑی ریاست ہے۔ صدہا کارسپانڈنٹ ریاست کی مخالفت میں گوناگوں مضمون لکھ لکھ کر اخباروں میں بھیجتے ہیں کبھی پتا نہیں لگتا حالاں کہ بڑے بڑے ارکان ریاست ان کارسپانڈنٹوں کی تلاش میں رہتے ہیں۔ دوسرا مضمون مجھے شیعہ ظاہر کرنے کا بھی عجیب ہے اس لیے کہ اب تک جو کلام میرا چھپا ہے وہ جا بجا

میرے تسنن پر دلالت کرتا ہے۔

مراۃ الغیب [18] میں ہے۔ چار یاری ہوں مجھے ہیں یہ برابر چاروں محامد خاتم النبیین [19] میں جو پہلے چھپا تھا، یہ شعر ہے۔

آئینہ ہے یہ پنج تن و چار یار کا ۔۔۔ نقطے ہیں چار، حرف ہیں پانچ آفتاب میں

دوسری بار جو نسخہ مطبع مفید عام آگرہ میں چھپا اس میں شعر مذکورہ بالا کے علاوہ حضرت غوث الاعظم قدس سرۂ العزیز کی مدح میں دو غزلیں موجود ہیں۔ ایک نسخہ محامد خاتم النبیین کا بھیجتا ہوں۔ صفحہ ۱۶۱ اور ۱۶۲ دیکھیے۔ ایک غزل کا مطلع ہے:

اے فلک میرے مددگار ہیں غوث الثقلین ۔۔۔ غم مجھے کیا میرے غم خوار ہیں غوث الثقلین

دوسری غزل کا مطلع یہ ہے:

کیا غم میری مدد پہ اگر غوث پاک ہیں ۔۔۔ اللہ بھی ادھر ہے جدھر غوث پاک ہیں

یہ سب کلام رفع القیاس تشیع کے واسطے بہ خوبی کافی ہے آپ سے اگر ہوسکتا ہے تو ان سب اشعار کو پیش کروا کر کے میرا سنی اور محب غوث الاعظم ہونا ثابت کر دیجیے۔ نیا قصیدہ حضرت غوث الثقلین کی شان میں کہنے کی کچھ ضرورت نہیں۔ معہذا میرے گمان میں جس کی طرف آپ کا گمان ہے وہ حضرت داغ ہوں گے تو ان کا یہ حال ہے کہ ہمیشہ بہ کمال اصرار مجھ کو وہاں بلاتے ہیں اور وہاں پہنچ جانے پر کامیابی دل خواہ کی امید بہت وثوق کے ساتھ دلاتے ہیں۔ کس قدر مخالف عقل ہے کہ میری نسبت ایسی بے اصل تہمت لگائیں اور پھر مجھ کو با اصرار اسی دربار میں پیش کرنے کو بلائیں۔ دو غزلوں کی فرمائش جو آپ نے کی ہے ایک اردو دوسری فارسی۔ اردو غزل بلکہ کئی غزلیں پیام [20] میں چھپ چکیں اب اس زمین میں تیس چالیس شعر کہنا طبیعت پر بہت ہی زور ڈالنے سے ہوگا اور طبیعت کا یہ حال ہے کہ مہینوں راہ پر نہیں آتی۔ آلام روحانی اور امراض جسمانی میں افاقہ ہو تو کچھ کام چلے۔ فارسی کہنے کا کبھی اتفاق ہی نہیں ہوتا، وہ اردو سے زیادہ فکر بلیغ کی محتاج ہے۔ عسر بول لازمی ہو گیا ہے اور جس بول کے دورے پڑتے ہیں۔ ایسا سفر دور و دراز موہوم امید پر کیوں کر ہو سکے۔ ہزار پندرہ سو روپیہ ہو، پوری گاڑی ریل کی کرایہ کی جائے۔ چند عزیز و احباب اور ڈاکٹر، جس سے بار بار قاثاطیر کا اتفاق ہوا ہے، وہ میری حالت مرض سے واقف ہو چکا ہے، ساتھ ہو تو یہ سفر کیا جائے۔ اس پر بھی یہ مشکل ہے کہ وہاں پہنچ کر ایسا مریض جو گھڑی دو گھڑی بھی اگر چوکی پر رفع دغدغہ ادرار کے لیے نہ جائے تو اس کے حواس میں خلل آئے حاضر دربار کیوں کر ہوسکتا ہے۔ اور اتنے بڑے عظیم الشان فرماں روا [21] کے حضور میں اپنے ایسے مرض ناکارہ کی اطلاع کر کے یہ درخواست کرنا کہ میں دربار میں جب آ سکتا ہوں کہ پہلے میرے لیے دربار میں بہت قریب کے درجے میں چوکی لگائی جائے تو میں سلام کو حاضر ہوسکتا ہوں کس قدر مہمل بات ہے۔ انھیں مجبوریوں سے یہ ارادہ پختہ نہیں ہوسکتا۔ بااین ہمہ کسی قوت کے ساتھ پہلے سے فی الفور کامیابی خاطر خواہ کی امید ہو اور زادِ راہ کے لیے دو ہزار روپیہ مہیا ہو جائے تو شاید آغاز موسم گرما میں کہ وہ

Scanned with CamScanner

زمانہ مثل موسم سرما اشد او مرض کا نہیں ہوتا، قصد کروں۔ آپ کو انجبا کا شفیق اور اپنا سچا درد مند نواز اور دل سوز جان کر یہ کچا چٹھا لکھا ہے۔ اس کو پڑھ کر بذریعہ رجسٹری مجھی کو واپس دیجیے گا۔ آپ کی سرکار دام اقبالہ،[۲۲] کی قدر دانی اور مجھ ناچیز کی طرف التفات مناسب باعث منت پذیری و شکر گزاری ہے۔ حق تعالیٰ ان کا اقبال بڑھائے۔ میری طرف سے بہ قدر طاقت زبان شکر گزاری کیجیے۔ دیوان[۲۳] چھپ کر آتے ہی چار نسخے حسب طلب بھیجوں گا۔ اور اس کے ساتھ جس مضمون کا خط مناسب ہو اس سے مجھے آگاہ کیجیے تو وہی مضمون بلکہ وہی عبارت لکھ کر بھیج دوں گا۔ دیوان چھپوانے میں بہت تعجیل ہے۔ قوی امید ہے کہ آغاز شوال میں شائع ہو جائے۔ رباعیاں جس مضمون کی آپ نے لکھی ہیں یہ کن مواقع پر کام کرتی ہیں۔ اس مضمون کی رباعیاں وغیرہ تو دبیر وانیس وغیرہ منبر پر اپنی آمد میں پڑھا کرتے تھے۔ مجھے کما حقہٗ مضمون سے آگہی ہو تو رباعیاں کہنے کا قصد کروں۔ رمضان شریف میں کوئی کام نہیں ہو سکتا پہلے سے آگاہ ہوا ہوں تو بعد رمضان تعمیل حکم کروں۔ پیارے سرشار دوری کی وجہ سے پورا مقصود تمھارا مجھ پر حالے نہیں ہوتا۔ بہت ہی مفصل لکھو اور رباعیوں کے مضمون میں کچھ وسعت دو تو فکر سے کچھ ہو سکے۔ فکر کرتے وقت طبیعت رکتی ہے یہ رکاوٹ جاتی رہے۔ یہ خط روزے کی حالت میں بہ دشوار لکھا ہے اس کے مطالب پر غور سے نظر کرنا اور یہ خوب سمجھ لو کہ جب تک مجھے مکروہات دنیاوی سے جس کی علت خلد آشیاں[۲۴] کے اٹھ جانے سے عسرت ہے نجات نہ ہوگی میں کسی فرمائش کو حسب دل خواہ انجام نہ دے سکوں گا۔ کسی عالی حوصلہ، صاحب ہمت کو اپنی رسائی سے ابھارو اور میری حالت بدلو تو میں یہیں بیٹھے ہوئے جو فرمائش کرو اس میں جی توڑ کے محنت کر لوں۔ محض مجبوری سے عذر کرتا ہوں طبیعت میں ہر قسم کے سرانجام فرمائش کی گنجائش ہے مگر پیرانہ سالی کے ساتھ خستہ حالی نہ کسی دوست کی خاطر کرنے دیتی ہے نہ پاس ناموری مجھ کو ابھرنے دیتی ہے۔ زیادہ اس وقت کیا لکھوں۔ میں جانتا ہوں کہ تم میرا خط پا کر بجھ جاؤ گے کہ ہماری کسی فرمائش کو انجام نہ دیا۔ مگر مجبور و معذور سوا عذر کے کیا کرے۔ تمھاری رشد و سعادت و صلاحیت و لیاقت اور دل سوزی و صداقت سے طرح طرح کی امیدیں ہیں اس لیے اس قدر خامہ فرسائی کی گئی۔ چشم ترحم سے میرے حال پر نظر کرو گے تو سعی و کوشش سے ہمت نہ ہارو گے ورنہ بہ اعتبار تجربہ اپنی حالت موجودہ پر کیے سوا خداوند تعالیٰ کے کسی عزیز کسی دوست سے امید کا موقع نہیں۔ قلم این جا رسید و سر بہ شکست۔ خط جو تم نے واپس مانگا ہے وہ بھیجتا ہوں۔ فقط

امیر فقیر

(۷)

۲۳ر اپریل ۱۸۹۶ء

از رامپور

محب خاکسار پنڈت رتن ناتھ صاحب سرشار۔ میں نے غزل بھیجی اس کی رسید تک نہ پائی۔ دیوان گئے اس پر بھی وہ

حرف لکھ کر نہ آئے۔ آگے وعدہ کیا گیا تھا کہ نسخہ ہائے مطلوبہ پہنچنے کے بعد سرکار صاحب بہادر بہ مقتضائے قدر دانی کم سے کم سو نسخے منظور فرمائیں گے۔ اس وعدے کی وفا بھی معشوقوں کی وفا کی طرح عنقا ہے۔ بہ ہر کیف ان میں سے ہر بات ذی اخلاق، باوضع، صاحب مروت کے لیے زیبا ہے۔ یہ دوستانہ شکایتیں ہیں خفا نہ ہو جانا اور اگر خفا ہو جانا تو مجھے بھی آگاہ کر دینا تا کہ میں بھی خفا ہو جاؤں۔ دھوکا کھا کر پھر خامہ فرسائی نہ کروں۔ میرے ایک عنایت فرما رئیس کان پور کا دیوان چھپا ہے۔ ایک نسخہ اس کا ہدیۃً آپ کو بھی بھیجا جاتا ہے۔ رسید اگر قلم روک کر جداگانہ کاغذ پر لکھ بھیجیے تو بہتر ہے تا کہ مصنف کو بھیج دوں۔ فقط

امیر فقیر

(۸)

رام پور
۲۸ر ستمبر ۱۸۹۷ء

بنام پنڈت رتن ناتھ سرشار لکھنوی
ڈیوڑھی مہاراجہ کشن پرشاد شاد صاحب
مہاراجہ بہادر پیشکار، وزیر افواج۔
حیدر آباد دکن۔

سرشارِ میکدۂ تغافل خدا تمھیں ہوش میں لائے۔

مدت کے بعد تمھاری تحریر بے دردی خمیر آئی۔ حسب فرمایش قطعۂ تاریخ بھیجتا ہوں۔ صنم خانۂ عشق کی نسبت اس خط میں لکھا ہے کہ اور کاپیاں منگواؤں گا۔ اس فقرے نے مجھے وہ وعدہ یاد دلا دیا جو سو کاپیاں منگوانے کی نسبت ابتدا میں کیا گیا تھا۔ الحق

کون تجھ کو کہے ادھورا ہے　　　ارے تو سب گنوں میں پورا ہے

وعدہ کر کے وفا نہ کرنا اور پھر محبت کا دم بھرنا کوئی آپ سے سیکھ جائے۔

توی کہ رحم بر احوال آشنا نہ کنی　　　ہزار وعدہ کنی و یکے وفا نہ کنی

برگ حنا کی تذکیر و تانیث کی نسبت جو پوچھا گیا۔ میرے نزدیک تذکیر ہی استعمال کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ برگ بلا اختلاف مذکر ہے پتی کی تانیث یہاں کام نہیں آتی۔ دیکھیے کنگھی مونث ہے اور شانہ مذکر، ہڈی مونث ہے اور استخواں مذکر۔ شجر مونث عنہ میں رنگ حنا کہنے کا موقع ہے برگ حنا کا یہ محل ہی نہیں۔ یہ شعر کس کا ہے[۲۵]۔

اب تخفیف تصدیع ہے۔ برس دو برس کے بعد پھر کبھی موج آ جائے گی اور آپ کچھ لکھیں گے تو جواب لکھوں گا۔ اپنی سرکار دولت مدار سے جن کو آپ مجھ بے جوہر کا جوہر شناس لکھتے ہیں، میری طرف سے سپاس گزاری کیجیے۔ کاش اس جوہر شناسی کے ساتھ قدر بھی کی جاتی تو جوہر شناسی کام آتی۔ جوہر شناس ہو کر قدر نہ فرمانا اور زیادہ رنج دیتا ہے۔ ناول کے

Scanned with CamScanner

صفات وحالات معلوم کر کے ابھی سے شوق نظارہ تڑپا رہا ہے[۲۶]۔ خدا کرے جلد نظر افروز ہو۔ فقط

امیر فقیر

(۹)

رام پور
۵ر اکتوبر ۱۸۹۷ء[۲۷]

محب خاکسار پنڈت رتن ناتھ صاحب سرشار

خط اور قطعہ تاریخ کی رسیدیں ہیں۔ تار آیا اور مہاراجہ بہادر کی پسند فرمانے سے مسرور وممنون کیا۔ من جملہ عمدہ سو کاپیوں کے تیس کاپیاں صنم خانہ عشق کی طلب ہوئیں۔ ان کی روانگی کو دفتر امیر اللغات میں حکم دے دیا گیا۔ چناں چہ ارباب دفتر نے بعد روانہ کرنے کے ایک پرچہ حساب کا پیش کیا وہ ملفوف ہے۔ اطلاعاً لکھا گیا۔ میرے قدر دان عالی شان مہاراجہ بہادر کی خدمت میں میری طرف سے بہ کمال نیاز ماوجب کہیے۔ فقط امیر فقیر

مصارف روانگی پارسل

قیمت مال یعنی صنم خانہ: ۳۰ر جلد۔ ساٹھ روپے

خرچ متفرق: (محصول پارسل: چار روپے سات آنہ، صندوق: چار آنہ، سلائی: ایک آنہ، قلی: آدھا آنہ، سُتلی: آدھا آنہ، ٹاٹ: چار آنہ) پانچ روپے ایک آنہ۔

مطالبہ ڈاک: منی آرڈر کمیشن: بارہ آنہ، محصول بلٹی: دو آنہ

میزان کل: پینسٹھ روپے پندرہ آنہ۔

(۱۰)

۲۰ر مئی ۱۸۹۹ء

نثار جادو نگار پنڈت رتن ناتھ
صاحب سرشار لکھنوی۔
تپلی کی باولی۔ حیدر آباد دکن۔

یار ستم شعار۔ سرشار ہو کر ہوشیار تمھیں کو دیکھا۔ تغافل کی ادا اگر داخل حسن تھی تو کبھی اپنے مطلب میں بھی بھول چوک ہو گئی ہوتی۔ مگر نہیں ایسا کیوں ہونے لگا۔ سرشار بہ کار خویش ہوشیار۔ اب کہو بے مروت تم ہو یا وہ جو تمھاری مثنوی دیکھنے سے انکار کرے اور میں انکار تو جب کرتا کہ تمھارا متوالا پن مجھے محبوب نہ ہوتا۔ میں نے جس دلچسپی سے آج تمھارا پیارا خط دیکھا ہے اس طرح تمھارا کلام بھی دیکھوں گا چاہے مجھے فرصت ہو یا نہ ہو اب تم اس کو بھیج دو بلکہ مجھے منتظر سمجھو۔ راجہ صاحب بہادر کے ناول کی تم نے مجھ سے تاریخ کہلائی تھی اور اس ناول کا امیدوار کیا تھا مگر نہ بھیجا۔ اب یاد کر کے اُسے بھیجو، بلکہ

Scanned with CamScanner

مثنوی کے ساتھ ہی آنا چاہیے۔

محبوب الکلام [28] کی اڈیٹری سے تم نے اپنے آپ کو کیوں الگ کر لیا۔ راجہ صاحب بہادر سے مراسم تمھارے بدستور ہیں نا؟

اور باتیں جو تم نے پوچھی ہیں پھر کسی وقت لکھوں گا۔ میاں تسلیم [29] ریاست مانگرول گئے ہوئے ہیں۔ آئیں گے تو تمھارے تسلیم ان کو پہنچاؤں گا۔ سب بندہ زادے بہ کمال شوق تسلیم عرض کرتے ہیں۔ کامنی [30] کو چھپے ہوئے مدت ہوئی۔ میں اب تک اس کو دیکھنے کا مشتاق ہی رہا۔ آخر تالیفات کے کچھ نسخے تو مطبع سے ملتے ہی ہوں گے پھر مجھے کیوں محروم رکھتے ہو۔ بہ غرض داد طلبی ہی سہی ایک ایک نسخہ ہر تصنیف کا ضرور بھیجو۔

امیر فقیر

حوالے وحواشی:

۱۔ آہ، ممتاز علی، ۱۹۳۱ء، امیر مینائی، ادبی پریس لکھنؤ، ص ۴۰، ۴۱ (امیر سے امیر کا تلمذ) سکسینہ، رام بابو، ۱۹۹۵ء، تاریخ ادب اردو، غضنفر اکیڈمی، کراچی، ص ۵۱۱ (امیر سے سرشار کا تلمذ)

۲۔ مانکپوری، جلیل، ۱۳۴۷ھ، سوانح امیر مینائی، مطبع سیدی دارالشفا، حیدرآباد دکن، ص ۲۶، ۲۷

۳۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، ۲۰۱۵ء، تاریخ ادب اردو، جلد چہارم، مجلس ترقی ادب، لاہور، ص ۱۳۳۹

۴۔ آہ، ص ۱۴۳

۵۔ جمیل جالبی، ص ۱۳۶۸

۶۔ مانک پوری، ص ۶۰

۷۔ امیر سے سرشار کے تلمذ کو کئی مصنفین نے بیان کیا ہے۔ عرفان عباسی نے دبستان امیر مینائی (نظامی پریس لکھنؤ۔ ۱۹۶۵ء) میں انھیں امیر کے شاگردوں کی فہرست میں شامل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: فن شاعری میں منشی مظفر علی اسیر سے تلمذ حاصل تھا۔ حضرت امیر مینائی سے بھی اصلاح لیتے تھے۔ ص ۲۰۶؛ اسی طرح ممتاز علی آہ نے امیر مینائی میں ۴۲۵ شاگردوں کی فہرست میں سرشار کا نام بھی شامل کیا ہے۔ ص ۱۵۰، ۱۳۵

۸۔ اسرائیل احمد مینائی صاحب فرماتے ہیں کہ امیر جب کسی کے نام مکتوب لکھواتے تو اس کی نقل ریکارڈ کی غرض سے محفوظ کر لیا کرتے تھے۔ پھر جب دفتر امیر اللغات قائم ہوا تو خطوط کی نقول کو باقاعدہ رجسٹروں میں محفوظ کیا جانے لگا اور یہ سلسلہ آخر تک جاری رہا۔ ۱۸۹۹ء میں امیر کے مکان میں لگنے والی آگ سے یہ رجسٹر بھی متاثر ہوئے اور ہو سکتا ہے مکاتیب کا کچھ حصہ ضائع بھی ہو گیا ہو۔ پاکستان منتقل ہونے کے بعد امیر کی دیگر مطبوعہ تصانیف کے ساتھ یہ رجسٹر بھی اسرائیل مینائی صاحب کے بڑے بھائی ادریس احمد مینائی کی نگرانی میں آ گئے اور انھوں نے رجسٹروں سے مکاتیب کی دستی نقول تیار کروا کے فائلوں میں محفوظ کر دیں۔ سرشار کے نام امیر کے مکاتیب بھی انھی فائلوں سے حاصل کیے گئے ہیں۔

۹۔ ڈاکٹر جمیل جالبی کے مطابق سرشار کے مزاج میں لاابالی پن اور لاپروائی تھی جس نے پہلے ان کی تعلیم نامکمل چھڑوائی پھر اودھ اخبار

Scanned with CamScanner

۹۔ مطبع ... ص ...

سے علیحدگی کا مرحلہ آیا اور جب مہاراجہ کشن پرشاد شاد کی سرپرستی میں دبدبۂ آصفی جاری کیا تو اسے بھی وقت پر شائع نہ کر سکے کیونکہ شراب نوشی نے ان کے اعصاب کو مضمحل کر دیا تھا۔ (ص ۱۳۴۰۔۱۳۳۹)

۱۰۔ کرن (اجلاس)، جنوری ۱۹۴۳ء (تحقیقات امیر مینائی (خطوط کی روشنی میں) مشمولہ سالنامہ [illegible]، لاہور، ص ۲۳۱۔۲۳۰

۱۱۔ اس مکتوب کے زمانے کا تعین مکتوب میں موجود اس عبارت سے کیا گیا ہے: امیر اللغات کا پہلا حصہ نظر ثانی ہو کر صاف ہو رہا ہے۔ ستمبر، اکتوبر میں بہ شرط مہلت چھپنے جانے لگا۔ ممتاز علی آہ نے امیر مینائی ص ۱۱۴ میں 'امیر اللغات' کے پہلے حصے کی اشاعت ۱۸۹۱ء بیان کی ہے۔ امیر اللغات کی ضخامت اور انیسویں صدی میں اشاعت و طباعت کے بندوبست کو مدنظر رکھتے ہوئے اس بات کا امکان بہت کم ہے کہ ستمبر، اکتوبر میں طبع جانے کے بعد دو تین ماہ میں چھپ کر امیر اللغات تیار ہو گئی ہو۔ اس اعتبار سے ستمبر، اکتوبر کے مہینے ۱۸۹۰ء کے ہونے چاہئیں اور مکتوب اس سے پہلے کا۔ اسی لیے اس مکتوب کو فروری ۱۸۹۱ء والے مکتوب سے پہلے رکھا گیا ہے۔

۱۲۔ سرشار نے اودھ اخبار سے علیحدگی کے بعد کچھ عرصے کے لیے الہ آباد ہائی کورٹ میں بحیثیت مترجم کام کیا لیکن کچھ عرصے بعد یہ ملازمت ترک کر دی۔ یہ واقعہ ۱۸۹۳ء سے قبل کا ہے جب وہ انڈین نیشنل کانگریس کے ممبر ہو کر مدراس گئے تھے۔ (جمیل جالبی، ص ۱۳۴۰)

۱۳۔ سرشار کی شہرت کا سبب بننے والا فسانہ 'آزاد ابتدا میں اودھ اخبار میں قسط وار شائع ہوا اور یہ سلسلہ دسمبر ۱۸۷۹ء تک جاری رہا۔ ۱۸۸۰ء میں فسانۂ آزاد کتابی صورت میں شائع ہوا۔ (سکینہ، ص ۵۱۰)؛ سرشار کو منشی نول کشور (۱۸۳۶ء۔۱۸۹۵ء) نے ۱۰ اگست ۱۸۸۷ء کو اودھ اخبار کا مدیر مقرر کیا۔ ان کا دورِ ادارت اودھ اخبار کا سنہری دور تھا جس میں اخبار کی اشاعت میں اضافہ ہوا۔ (جمیل جالبی، ص ۱۳۴۰۔۱۳۳۹)

۱۴۔ امیر اللغات کے لیے والی رام پور نواب مشتاق علی خاں (۱۸۵۷ء۔۱۸۸۹ء) نے آٹھ آٹھ ہزار کی دو قسطوں میں سولہ ہزار روپیہ بطور قرض امیر مینائی کو فراہم کیا تھا۔ جس کی ادائیگی کے لیے لغت کی فروخت سے حاصل ہونے والی آمدنی کو ذریعہ قرار دیا گیا تھا۔ (سحر، ابو محمد، ۱۹۶۰ء، مطالعۂ امیر، نسیم بک ڈپو لکھنؤ، ص ۹۷)؛ قرض کی ادائیگی کی فکر امیر کے بہت سے مکاتیب میں واضح طور پر محسوس کی جا سکتی ہے۔

۱۵۔ یہاں امیر نے اپنی پریشانیوں کا بہت ہی مختصر ذکر کیا ہے جب کہ حالت یہ تھی کہ امیر جسمانی طور پر کمزور اور کئی عوارض کا شکار ہو گئے تھے۔ سرمائے کی کمی کی وجہ سے امیر اللغات کا تیسرا حصہ تیار ہونے کے باوجود اشاعت سے محروم پڑا تھا اور دفتر امیر اللغات جسے انھوں نے بڑی محنت سے قائم کیا تھا، پریشان ہو چکا تھا۔ (ثاقب، احسن اللہ خاں، ۱۹۸۸ء، مکاتیب امیر مینائی، مکتوب بہ نام ابو حسین بہار پوری، مقبول اکیڈمی، کراچی۔ ص ۱۶۵۔۱۶۴)

۱۶۔ صنم خانۂ عشق امیر کا دوسرا مطبوعہ دیوان تھا جو اس مکتوب کے ایک دو ماہ بعد طباعت سے آراستہ ہو کر سامنے آیا۔ پہلا دیوان مرآۃ الغیب ۱۲۹۰ھ میں شائع ہوا تھا۔ (سحر، ص ۱۰۰ اور ۱۲۰)

۱۷۔ احتوا کا لغوی مفہوم اپنے پاس رکھا کرنا ہے۔ (فرہنگ عامرہ، ص ۱۹) یہاں پہنچ یا دسترس کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

۱۸۔ دیکھیے حاشیہ نمبر ۱۹

۱۹۔ محامد خاتم النبیین امیر کا نعتیہ دیوان ہے جس میں قصائد، غزلیات اور مخمس و تضمین وغیرہ شامل ہیں۔ ۱۲۸۹ھ میں شائع ہوا۔ (حکمت، عبدالحکیم، [illegible] مدینۂ امیری، برقی مشین پریس، بانکی پور، پٹنہ، ص ۱۹۰)

Scanned with CamScanner

۲۰۔ پیام یار مراد ہے۔ یہ گلدستہ جون ۱۸۸۳ء میں مدیر و مہتمم منشی نثار حسین نثار (م: ۱۹۱۱ء) نے لکھنؤ سے جاری کیا۔ یہ ماہانہ گلدستہ ۳۶ یا ۴۸ صفحات پر مشتمل ہوتا تھا اور سالانہ چندہ ایک روپیہ تھا۔ گلدستے کے دو حصے تھے حصہ نظم میں زیادہ تر طرحی کلام شائع ہوتا تھا۔ جون ۱۸۹۴ء کے شمارے میں امیر مینائی کی ایک غزل شائع ہوئی تھی جس کا مطلع یہ تھا:

غضب کی آگ تھی سوز نہاں میں   کہ بھر دیں بجلیاں آہ و فغاں میں

منشی نثار حسین عطر کا کاروبار کرتے تھے اور چوک لکھنؤ میں ان کی دکان پر عبدالحلیم شرر، ریاض خیر آبادی، اکبر الہ آبادی اور کئی شعرا و ادبا آیا کرتے تھے۔ (صابری، امداد، ۱۹۸۴ء، گلدستہ صحافت، شیا محل دہلی، ص ۲۰۲ اور ۲۲۰ تا ۲۲۳)۔ منشی نثار حسین کو ممتاز علی آہ نے امیر مینائی میں امیر کے شاگردوں کی فہرست میں شامل کیا ہے۔ (ص ۱۴۷) اسی طرح ''دبستان امیر مینائی'' میں عرفان عباسی نے بھی انھیں امیر کا عقیدت مند شاگرد قرار دیا ہے۔ (ص ۳۶۵)

۲۱۔ نظام حیدر آباد دکن، نواب میر محبوب علی خان (۱۸۶۹ء۔۱۹۱۱ء) مراد ہیں۔

۲۲۔ یمین السلطنت، مہاراجہ کشن پرشاد شاد (۱۸۶۴ء۔۱۹۴۰ء) مراد ہیں۔ مہاراجہ، سرشار کی صلاحیتوں کے معترف تھے اور ۱۸۹۵ء میں سرشار کی حیدر آباد آمد کے وقت سے ہی انھوں نے سرشار کو اپنے کلام نظم و نثر کی اصلاح کے لیے دو سو روپیہ ماہوار پر مقرر کر دیا تھا۔ (محمد انورالدین، ڈاکٹر، ۱۹۹۷ء، حیدر آباد دکن کے علمی و ادبی رسائل، مکتبہ شاداب، حیدر آباد، ص ۱۲۵)

۲۳۔ صنم خانہ عشق مراد ہے۔ ملاحظہ ہو۔ حاشیہ نمبر ۱۶۔

۲۴۔ نواب کلب علی خان، (۱۸۳۴ء۔۱۸۸۷ء) والی رامپور مراد ہیں۔ نواب صاحب کا دور امیر مینائی کی ترقی، خوشحالی اور آسودگی کا دور تھا۔ ان کی تنخواہ میں اضافہ ہوا اور کئی تصانیف شائع ہوئیں۔ جن میں پہلا دیوان مرآۃ الغیب، نعتیہ دیوان، محامد خاتم النبیین، انتخاب کلام، گوہر مراد، نعتیہ مسدسات، ذکر شاہ انبیاء، صبح ازل، شام ابد، لیلۃ القدر اور مثنویاں نور تجلی و ابر کرم شامل ہیں۔ شعرائے رام پور کا تذکرہ انتخاب یادگار بھی نواب صاحب کے عہد میں شائع ہوا۔ نواب صاحب امیر سے اپنے کلام میں اصلاح بھی لیتے تھے۔ (سحر، ابو محمد۔ ص ۸۸)

۲۵۔ اس جگہ شعر درج ہونا چاہیے تھا، لیکن دستی نقل میں شعر موجود نہیں ہے ممکن ہے شعر لکھنے سے رہ گیا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امیر نے سرشار کے خط میں تحریر شعر کے بارے میں اُسے دہرائے بغیر استفسار کیا ہو۔

۲۶۔ مہاراجہ شاد کے کسی ناول کا ذکر معلوم ہوتا ہے جنھیں بہ قول امداد صابری انشاء پردازی کا شوق سرشار کی وجہ سے ہوا تھا اور ان کے ناول بھی سرشار ہی کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں (صابری، امداد، ۱۹۵۳ء، تاریخ صحافت اردو، جلد سوم، جدید پرنٹنگ پریس، دہلی، ص ۲۲۷)۔ سرشار کے ناول اس عرصے میں شائع نہیں ہوئے تھے۔ ان کا ناول سیر کہسار ۱۸۹۰ء میں مطبع نول کشور سے، کامنی ۱۸۹۳ء میں جبلی پرنٹنگ پریس لکھنؤ سے، خم کدئہ سرشار کے عنوان سے ناولوں کا سلسلہ جس میں کڑم دھم، بچھڑی دلہن، طوفان بدتمیزی، پی کہاں، ہشو ۱۸۹۴ء میں جبلی پرنٹنگ پریس لکھنؤ سے اور خدائی فوجدار ۱۸۹۳ء میں مطبع نول کشور سے شائع ہوئے۔ (جمیل جالبی ص ۱۳۴۳۔۱۳۴۱)

۲۷۔ ۴ر ستمبر ۱۸۹۷ء سے سرشار کی ادارت میں ماہانہ رسالہ دبدبۂ آصفی جاری ہوا۔ اس رسالے کے بانی مہاراجہ کشن پرشاد شاد تھے جنھوں نے نظام میر محبوب علی خاں کی سالگرہ کی یادگار کے طور پر یہ رسالہ جاری کیا تھا۔ اور کل حقوق و منافع سرشار کو عطا فرمائے۔ یہ رسالہ محبوب پریس میں طبع ہوتا تھا، حجم ۳۶ سے ۸۰ صفحات اور قیمت تین روپیہ تھی۔ یہ رسالہ رمضان ۱۳۱۶ھ (۱۸۹۹) تک سرشار کی ادارت میں نکلتا رہا۔ ان کی علیحدگی کے بعد ۶ر شوال ۱۳۱۶ھ مطابق ۱۷ر فروری ۱۸۹۹ء کے پرچے میں سرشار کی علیحدگی کی اطلاع پر

Scanned with CamScanner

مئی اشتہار بھی شائع ہوا۔ (محمد انورالدین، ص ۱۲۵۔۱۳۰)؛ امداد صابری نے تاریخ صحافت اردو جلد سوم میں دبدبۂ آصفی کا سن اشاعت ۱۸۹۸ء تحریر کیا ہے اور آغاز کا مہینہ نہیں بتایا (ص ۱۷۱)؛ ڈاکٹر جمیل جالبی نے تاریخ ادب اردو، جلد چہارم میں امداد صابری کے حوالے سے دبدبۂ آصفی کا سن اشاعت ۱۸۹۸ء درج کرنے کے بعد یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ سرشار دبدبۂ آصفی کو شاید اپنے مزاج کی وجہ سے باقاعدگی سے شائع نہ کر سکے اور وہ چند اشاعتوں کے بعد بند ہو گیا (ص ۱۳۴۰) جب کہ ڈاکٹر محمد انورالدین کے مطابق دبدبۂ آصفی سرشار کے بعد کچھ عرصہ ہیرالال نشاط کے زیر اہتمام نکلا اور پھر جلیل مانکپوری کی ادارت میں ۱۹۱۱ء تک مسلسل شائع ہوتا رہا۔ اُن کے مطابق حیدرآباد کے مختلف کتب خانوں میں اس رسالے کی فائلیں بھی موجود ہیں (ص ۱۴۲)

۲۸۔ یہ ماہوار گلدستہ ۶ ربیع الثانی ۱۳۱۶ھ مطابق ۲۴ راگست ۱۸۹۸ء سے میر محبوب علی خاں، نظام دکن کی سالگرہ کی یادگار کے طور پر مہاراجہ شاد نے جاری کیا تھا۔ اس کے مدیر و مہتمم جلیل مانک پوری تھے اور نائب مہتمم ہیرالال نشاط تھے۔ یہ گلدستہ محبوب پریس میں طبع ہوتا تھا اور حجم ۳۲ سے ۶۰ صفحات تک ہوتا تھا۔ سالانہ چندہ عام خریداروں کے لیے چار روپے مقرر تھا (محمد انورالدین، ص ۱۴۷)؛ امداد صابری نے بھی اس گلدستے کے اجراء کا سن ۱۸۹۸ء اور زیر ادارت جلیل مانکپوری ہی تحریر کیا ہے۔ (ص ۲۵۷)؛ اس صورت میں امیر کے استفسار کا مطلب یہی ہوسکتا ہے کہ انھیں خود سرشار نے اس گلدستے کی ادارت کی اطلاع دی ہو۔

۲۹۔ غالباً منشی امیر اللہ تسلیم (۱۸۲۰ء۔۱۹۱۱ء) کا ذکر ہے جو دربار رام پور سے نواب کلب علی خاں کے دور سے وابستہ تھے اور آخر وقت تک وہیں رہے۔ اصل نام احمد حسین عرفیت امیر اللہ اور تخلص تسلیم تھا۔ اصغر علی نسیم دہلوی کے شاگرد تھے اور قادر الکلام و صاحب کمال تھے۔ چار دیوان اور دو مثنویاں یادگار چھوڑی ہیں (ناطق لکھنوی، سعید احمد، ۱۹۹۷ء، نظم اردو، بزم ناطق، کراچی۔ ص ۱۶۸)؛ تسلیم کی ولادت فیض آباد میں ہوئی ان کے والد عبدالصمد فوج میں ملازم تھے۔ رام پور آنے سے پہلے واجد علی شاہ کے دربار سے وابستہ تھے۔ امیر مینائی کے ساتھ مشاعروں میں بھی شرکت کی۔ (بسم اللہ بیگ، مرزا کرنل، جنوری ۱۹۵۲ء، منشی امیر اللہ تسلیم، مشمولہ سہ ماہی 'نوائے ادب' بمبئی، ص ۵۵،۴۹)

۳۰۔ سرشار کا ناول کامنی ۱۸۹۳ء میں جبلی پرنٹنگ ورکس لکھنؤ سے شائع ہوا (جمیل جالبی ص ۱۳۴۱)

اسلام اور عیسائیت: فرانسیسی مستشرق گارسیں دتاسی کا زاویۂ نظر

فیض الدین احمد

گارسیں دتاسی کے علمی کاموں میں مذہب اسلام سے متعلق اس کی مطبوعات کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ حیرت اور افسوس کا مقام ہے کہ ڈیڑھ صدی گزرنے کے باوجود مطالعات دتاسی کے حوالے سے اس کی اسلامی فکر، اسلام اور عیسائیت کی بابت اس کے خیالات وغیرہ کو اب تک اختصاصی موضوع نہیں بنایا گیا۔ محققین ادب نے اس کی لسانی اور ادبی کاوشوں کے اعتراف میں زمین و آسمان کے قلابے بھی ملائے اور قاضی عبدالودود جیسے نکتہ چین نے دتاسی کی لغزشوں اور تسامحات کی خوب پکڑ بھی کی[1] دتاسی کی شخصیت اور اس کے علمی کارناموں پر لکھے گئے چار پی۔ ایچ۔ ڈی کی سطح کے تحقیقی مقالات[2] اور مختلف رسائل و جرائد میں شائع ہونے والے مشاہیر کے طویل تحقیقی کاموں کے مطالعے کے بعد بھی یہ تشنگی برقرار رہی[3] اور اس بات کا شدت سے احساس ہوتا رہا کہ اسلامی فکر و تمدن، دینیات خصوصاً ہندومت، اسلام اور مسیحیت کے موازنے، سیاست، معیشت اور عمرانیات وغیرہ ایسے موضوعات ہیں جن پر مطالعۂ دتاسی کے حوالے سے موجودہ عہد کے محققین کو بھرپور توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر ثریا حسین نے اپنے مقالے میں عمرانیات و اسلامیات[4] کے تحت اور پروفیسر محمد وسیم نے Muslim Festivals in India[5] کے مقدمے میں اس قسم کے بعض مباحث کو موضوع ضرور بنایا لیکن مذکورہ محققین نے محض اسلامی تاریخ و تہذیب اور رسومات کے ضمن میں دتاسی کی تصانیف اور مقالات کا جائزہ لینے کی کوشش کی، اسلام اور مسیحیت کے حوالے سے اس کے نظریات اور خیالات کو موضوع بحث نہیں بنایا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ گارسیں دتاسی کی تمام تصانیف، تالیفات، خطبات اور مقالات کو سامنے رکھ کر اسلام اور مسیحیت کے حوالے سے اس کے نظریات و خیالات کا تجزیہ کیا جائے۔ اس مطالعے کے دوران یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ مطالعۂ اسلام اور مسیحیت کے فروغ کے ضمن میں دتاسی پہلا محقق نہیں ہے، جس نے ہندوستان کو اپنا موضوع بنایا بلکہ ہندوستان اور مغرب کے خیالات کی آمیزش اور ٹکراؤ کی کیفیت اس وقت سے شروع ہوئی جب واسکو ڈی گاما، اگست ۱۴۹۸ء میں کالی کٹ کے ساحل پر پہنچا[6]۔ اس دل چسپ حقیقت کو فراموش نہیں کیا جاسکتا کہ دنیا کی جس قوم نے بھی ہندوستان کی دولت مندی کی داستان سنی، اس کے دل میں ہندوستان کے ساتھ ناتا جوڑنے کی خواہش ضرور پیدا ہوئی اور اس خواہش کو پوری کرنے کی کوشش میں تقریباً ہر قوم نے مثبت اور منفی ہر دو طرح

Scanned with CamScanner

کے ہتھکنڈوں کو آزمایا۔ قدرتی دولت سے مالا مال ہونا ہی ہندوستان کی سب سے بڑی کم نصیبی رہی ہے۔ اسی نے ہندوستان کی تاریخ کو بیرونی حملوں کی ایک مسلسل تاریخ بنا دیا۔ یورپ والوں کے لیے ایک حل نہ ہونے والے اس معمے کو جب واسکوڈی گاما نے حل کر لیا تو یورپ اور ہندوستان کی ناتے داری وسیع پیمانے پر شروع ہو گئی۔ پرتگالی کشتیاں کثرت سے ہندوستان کے جنوبی ساحل پر لگنے لگیں [۷]۔ غیر مسیحی ملک میں جو لوگ، حضرت مسیح کا پیغام پہنچانا چاہتے ہیں ان کی نظر سب سے پہلے ہندوستان پر پڑتی ہے۔ اس زبردست سلطنت کے اس وقت کے آٹھ صوبوں میں صرف صوبہ شمالی و مغربی ہی اتنا بڑا اور وسیع تھا جتنا برطانیہ عظمی [۸]۔ لہٰذا انھیں کشتیوں پر سوار پرتگالی عیسائی مبلغین بھی اپنے مذہب کا پرچار کرنے ہندوستان آنے لگے۔ تبلیغی ضرورتوں کے تحت چھاپے خانے کی ضرورت کو محسوس کیا گیا لہٰذا پرتگالی مبلغوں کی چھاپی ہوئی دیسی زبان کی پہلی مذہبی کتاب جو ۱۵۵۷ء کی ہے، سینٹ فرانس زیورس کی اس مذہبی کتاب کو مبلغوں کے قائم کردہ کالج میں پڑھایا جاتا تھا۔ محمد عتیق صدیقی کے مطابق اس کتاب کے تامل زبان میں ترجمے کا ذکر دتاسی نے اپنے ۵ دسمبر ۱۸۵۲ء کے خطبے میں بھی کیا ہے [۹]۔ راقم نے مذکورہ خطبے کا بغور مطالعہ کیا لیکن دتاسی سے منسوب کردہ یہ بیان کہیں نظر نہیں آیا [۱۰]۔

ہندوستان میں پرتگالیوں کی مالی منفعت کا سن کر یورپ کی دوسری اقوام کو بھی برصغیر پر تسلط قائم کرنے کا شوق چرایا۔ تجارتی اور سیاسی لحاظ سے جن ممالک نے اس مہم میں سب سے زیادہ حصہ لیا ان میں برطانیہ کے بعد فرانس سر فہرست ہے۔ اردو زبان و ادب اور مذہبی تبلیغ میں فرانسیسیوں کے کارنامے، پرتگالیوں کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔ ڈاکٹر رضیہ نور محمد نے فرانسیسی سیاحوں اور پادریوں کی وسعت نظری اور کارناموں کو خوب سراہا ہے [۱۱]۔ اس زمانے کے مستشرقین کی ایک بڑی تعداد ان مشنریوں کی تھی جن کا مقصد ہندوستانی زبان پر کامل عبور حاصل کر کے مسیحیت کی تبلیغ تھا۔ اس ضمن میں محمد یحییٰ تنہا [۱۲] اور پروفیسر حامد حسن قادری نے انجیل کی دعاؤں کے قدیم ترین تراجم کے نمونوں کو اپنی اپنی تصانیف میں درج کیا ہے [۱۳]۔ مولوی عبدالحق نے قاموس الکتب میں وہ فہرست بھی دی ہے جو اس دور میں انجیل کے مختلف حصوں کے تراجم پر مبنی ہیں۔ یہ طویل فہرست جس میں تراجم توریت، تفاسیر، یہودیت، خطوط مع تفسیر، عیسویت، جغرافیہ بائبل، عیسوی عبادت، مزامیر، مذہبی نظمیں، عیسوی تعلیمات، وعظ و تبلیغ، مسیحی اخلاق، سوانح مسیح اور حوارین مسیح کے عنوان سے متعدد تصانیف شامل ہیں۔ ان میں کتاب پیدائش کے چار ابواب کا ترجمہ ہندوستانی میں بنجمن شلز (Benjamin Schultz) نے کیا۔ کتاب دانیال کا ترجمہ شلز نے ۱۷۴۸ء میں کیا۔ بنجمن شلز کی کتاب مقدس کے درج ذیل حصوں، رسولوں کے اعمال ۱۷۴۹ء، یعقوب کا خط ۱۷۵۰ء، مکاشفہ یوحنا ۱۷۵۸ء، نیا عہد نامہ ۱۷۵۸ء [۱۴] وغیرہ کافی اہمیت کے حامل ہیں۔ اس سے قبل اہل یورپ کو ہندوستان سے صحیح معنوں میں متعارف کرانے کا سہرا، مشہور فرانسیسی سیاح برنیر (۱۶۲۰ء۔ ۱۶۸۸ء) کے سر باندھا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ برنیر نے اپنی تصنیف مغل ریاستوں

کیمبرج آخری انقلاب کی تاریخ ۱۷۷۰ء میں شائع کی[15]۔ اٹھارہویں صدی کے ابتدا سے اس ملک میں ہندوستانی تصانیف، لغات، قواعد اور قلمی نسخے جمع کرنے کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ [illegible] ہندوستانی کتب کیٹلاگ کی پہلی جلد ۱۷۳۹ء میں شائع ہوئی[16]۔ اس صدی میں فرانس بتدریج زوال کا شکار بھی نظر آتا ہے۔ اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی معاشرے میں مذہبی تعصب نے خوب فروغ پایا۔ ۱۷۴۰ء تک برطانیہ اور فرانس کے بادشاہوں کا امریکہ، ہندوستان اور جزائر مغربی ممالک میں اقتدار بڑھنا شروع ہوا۔ توسیع پسندی کے اس عمل کی وجہ سے فرانس اور برطانیہ میں رقابت بھی ظاہر ہونے لگی۔ آخر کار ۱۷۶۱ء میں ''پانڈی چری'' میں برطانوی سپاہیوں نے فرانسیسی فوج کو شکست دے کر ہندوستان میں فرانسوی طاقت کی ترویج اور توسیع کا خاتمہ کر دیا[17]۔ اس زمانے میں فرانس میں نظم و نسق کے دو ادارے کام کر رہے تھے۔ ایک ''پارلیمان'' اور دوسرا ''مجلس مشاورت''۔ پارلیمان میں مختلف آبائی علاقوں کے اعتبار سے نمائندے، جب کہ مجلس مشاورت میں رؤسا، وکلا اور عوام کے نمائندے شامل ہوتے۔ ان میں سے ایک گروہ، بادشاہ کے دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب نشستوں پر بیٹھتا۔ غالباً یہیں سے دائیں بازو اور بائیں بازو کی اصطلاح کا رواج ہوا۔ لوئی سولہ (۱۷۷۴ء) کی بادشاہت کا زمانہ جس کی ملکہ ''ماری انیتونت'' رعونت پسند خاتون تھیں۔ مشہور ہے کہ روٹیوں پر عائد ٹیکس کی ذمے دار یہی ملکہ تھیں، جس کی وجہ سے رعایا انھیں ''مادام خسارہ'' کے نام سے یاد کرتے تھے[18]۔ ایسے حالات میں انقلاب فرانس رونما ہونے کے تین اسباب سامنے آتے ہیں۔ اول ملک کی بدحالی، دوم سیاسی افراتفری اور سوم دانشوری اور ادب کی فکری نشوونما۔ اٹھارہویں صدی کے فرانس میں مذہب کی اندھا دھند تقلید کے خلاف طرح طرح کے سوالات اٹھائے جانے لگے جس کے جوابات بھی ذی فہم فرانسیسیوں نے تلاش کیے۔ ایسے میں ایک جماعت ''اہل انسائیکلوپیڈیا'' کے نام سے سامنے آئی۔ اس جماعت نے عیسائی عقائد اور ان معاشرتی قوانین کی نفی کی جو علم کی راہ میں رکاوٹ بن رہے تھے۔ انھیں سوالات کی جواب کے تلاش میں دوسرا گروہ ایسا پیدا ہوا جو ان مذہبی کتابوں سے منطقی انداز میں جواب تلاش کرنے میں مصروف رہا۔ دوسری جانب ارسطو اور دیگر مفکرین کے فلسفیانہ نظریات کے ذریعے بھی حقیقت کی تلاش تک رسائی کے عمل کو تیز کیا گیا۔ ان دونوں رجحانات کی بنیاد عقل و فہم پر تھی اور دلیل اس کا ضروری عنصر تھا[19]۔ اس رجحان کا نتیجہ تھا کہ اب انسان مختلف علوم، خدا کے بجائے دنیا کے مادہ اور اس کے قوانین فطرت کو سمجھنے کی سعی پر رجوع ہوئے۔ اس کے تین مختلف رجحانات میں اول خالص ملحدانہ، دوم دریدو (۱۷۱۳ء۔۱۷۸۴ء) کا مکتب فکر جو مادیت اور خدا کے درمیان کسی ایک کا انتخاب کرنے سے قاصر رہے اور مخمصے کا شکار ہوئے اور سوم، دوول تائر جو کہ پوری طرح مادیت پر آمادہ تھا[20]۔ لوئی پندرہ کے دور میں ان تمام نظریات کا پرچار جرم ٹھہرا۔ دریدو کو قید ہوئی اور اس کی تمام کتب جلا دی گئیں۔ روسو کی ایمیل بھی جلا دی گئی۔ ''لامتری'' کو ملک بدر ہونا پڑا۔ لیکن ان تمام کوششوں کے ان نظریات کو معاشرے میں خوب مقبولیت حاصل ہوئی۔ اپنی زندگی میں تمام تر اخلاقی فقدان

Scanned with CamScanner

کے باوجود روسو اس عہد کا اخلاقی اور مذہبی استاد بن گیا۔ ۱۷۶۱ء میں اس کا ناول ژو جی جس کا موضوع انسانی فطرت کے مطابق طرز زندگی اختیار کرنا ہے، منظر عام پر آئی۔ ۱۷۶۲ء میں ایمیل اور اسی سال اس کی مشہور زمانہ تصنیف شوشل کنسٹریکٹ منظر عام پر آئی۔ آخری الذکر تصنیف میں وہ انسان اور معاشرے کے درمیان رشتے کی وضاحت کرتا ہے[۲۱]۔ رینے دے شیتو بری یاں (Chatearbriad) (۱۷۶۸ء۔ ۱۸۴۸ء) نے اس زمانے میں عیسائیت اور اس کے متعلق موضوعات پر کتابیں اور ناول لکھے۔ انھوں نے انجیل مقدس، عالم فطرت اور عہد وسطٰی کی بہادری کو بھی اپنی تصانیف میں پیش کیا۔ غرض کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ سترھویں صدی کا فرانسیسی ادب شاہی دربار اور عیسائیت کا پرچار اور قومیت کے احساس کی نمائندگی کر رہا تھا جب کہ اٹھارہویں صدی کا ادب روایت سے انحراف، سائنسی آزاد خیالی اور جمہوری رویوں کا عکاس تھا[۲۲]۔ انیسویں صدی میں (۱۸۱۵ء۔ ۱۸۴۷ء) واٹرلو میں پسپائی کے بعد تمام یورپی ممالک نے متحد ہو کر فرانس سے دو معاہدے کیے جن کی رو سے فرانس کا اپنے ملک سے باہر یورپ میں مملکتوں کا خاتمہ ہوا اور اہل فرانس کے خرچے پر اتحادی فوجوں کا فرانس میں قیام ہوا۔ لوئی اٹھارہ (۱۸۱۵ء۔ ۱۸۲۴ء) کے عہد میں زبوں حالی قدرے کم ہوئی اور معتدل نظریات کو فروغ حاصل ہوا۔ اس کے بعد شارلس دہم (۱۸۲۴ء۔ ۱۸۳۰ء) نے مذہبی اداروں کی اجارہ داری کو ایک بار پھر عام کیا۔ عوامی بغاوت کے نتیجے میں لوئی فلپ آئینی بادشاہ بنا۔ اس دور کا سب سے بڑا مسئلہ صنعتی انقلاب کے بعد بے روزگاری کا بڑھتا ہوا دباؤ تھا گویا معاشرتی بے اطمینانی بڑھنے سے ''جمہوریت'' فروغ پانے لگی۔ بادشاہ نے اس کے خلاف سخت اقدامات کیے لیکن بادشاہ کے سپاہی بھی آخر میں جمہوریت کے حامی بن گئے۔ ۱۸۵۰ء میں انقلاب فرانس رونما ہوا نتیجتاً بادشاہت کا خاتمہ ہو گیا[۲۳]۔

اس تاریخی پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے فرانسیسی معاشرے کی پوری بے اطمینانی کو محسوس کیا جا سکتا ہے جس کے بعد گارسیں دتاسی کے ذہنی رویوں کو سمجھنا نسبتاً آسان ہو جاتا ہے۔ انقلاب زمانہ اور مذہبی تشکیک کے جس ماحول میں دتاسی نے آنکھ کھولی، مادی سوچ کے فروغ کو جس طرح اس نے پھلتا پھولتا دیکھا، اس ماحول میں اپنے مذہبی عقائد کی حفاظت اور اس کا پرچار ایک مشکل امر تھا۔ غالباً دتاسی کو حوصلہ ان مستشرقین سے ملا جو اس سے قبل مطالعہ اسلام کے حوالے سے زیادہ تر منفی اور کچھ مثبت خیالات کو صدیوں سے عام کرنے کی کوششوں میں مصروف تھے۔ طوالت سے بچنے کے لیے ان مستشرقین کے علمی کاموں کو فرداً فرداً درج کرنا یہاں ممکن نہیں۔ البتہ ڈاکٹر نثار احمد نے مذہبی حوالے سے[۲۴] اور ڈاکٹر رضیہ نور محمد نے ادبی اور لسانی حوالے سے ان علمی کاوشوں کا عمدہ محاکمہ کیا ہے[۲۵]۔ یہاں ضرورت اس امر کی ہے کہ اس صدی کی بدلتی ہوئی سیاسی، سماجی، اقتصادی اور مذہبی حالات کے مطالعے کے بعد دتاسی کے ذہن پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوئے، اس کا مختصر جائزہ لیا جائے۔

Scanned with CamScanner

۱

۱۸۲۷ء سے گارسیں دتاسی نے اپنے آپ کو اردو کے لیے وقف کر دیا۔ اس ضمن میں گارسیں دتاسی کے استاد پروفیسر سلوستر دتاسی نے اس کی ہمت افزائی کی۔ دتاسی اپنے استاد سے تینوں مشرقی اسلامی زبانیں، عربی، فارسی اور ترکی سیکھنے کے بعد پوری طرح اردو کی طرف متوجہ ہو گیا۔ اردو کی ادبی روایات اور رجحانات کا حال جس صراحت سے دتاسی نے اپنی تصانیف اور تالیفات میں پیش کیا ہے، اس دور کے کسی ہندوستانی مورخ اور تذکرہ نگار کے ہاں بھی ایسی مثال نہیں ملتی۔ مولوی عبدالحق نے اردو زبان و ادب سے دتاسی کی الفت اور محبت کا خاکہ کھینچتے ہوئے افسانوی انداز میں لکھا کہ:

> ایک لمحے کے لیے سوچیے اور دیکھیے کہ یہ منظر کس قدر عجیب اور دلچسپ ہے کہ ایک بوڑھا فرانسیسی عالم ہندوستان سے کالے کوسوں دور پیرس کی یونیورسٹی میں اپنے یورپین شاگردوں کو (جن میں فرانسیسیوں کے علاوہ دوسری قوم کے لوگ بھی شریک ہیں) ہندوستانی زبان پر بڑے جوش و خروش سے لکچر دے رہا ہے اور ان کے دلوں میں اس غریب زبان کا شوق پیدا کر رہا ہے۔ اپنی فرصت کا تمام وقت اسی زبان کی تحقیق میں صرف کرتا ہے"[۲۶]۔

مگر بات کیا اتنی ہی سادہ ہے؟ جس قدر سادگی سے مولوی عبدالحق نے دتاسی کی اردو دوستی کو بیان کیا ہے۔ اردو سے والہانہ الفت اور محبت کے پس پشت کہیں دتاسی کے کچھ اور مقاصد تو نہ تھے۔ یہ درست ہے کہ اردو کی بابت دتاسی کے بعض بیانات کی روشنی میں قاضی عبدالودود جیسے سخت گیر محقق نے انھیں اوسط درجے کے محقق سے بھی فروتر قرار دینے کے باوجود محسنین اردو میں ان کا شمار ضروری سمجھا[۲۷]۔ آغا افتخار کی تصنیف بہ عنوان یورپ میں تحقیقی مطالعے میں شامل دو مقالات بعنوان "اردو کی بابت فرانسیسیوں کی چند تحریریں" اور "تاریخ ادبیات ہندی اور ہندوستانی اور اردو تذکرے"، گارسیں دتاسی کے متعلق ہیں۔ ۴۰ صفحات پر مشتمل اپنے پہلے مقالے میں آغا افتخار حسین نے فرانس کے مشہور کتب خانے "ببلیو تیک ناسیونل" میں موجود اردو مخطوطات کی بابت اہم معلومات فراہم کی ہیں[۲۸]۔

اس مضمون کے آغاز ہی میں ضمناً دتاسی کا ذکر بھی موجود ہے خصوصاً اس کی کتاب "Origine Et Diffusion De L' Hindustani" کے صفحہ نمبر ۳۲۰ کا حوالہ دیتے ہوئے، انگریزوں کی "نفاق پیدا کرو اور حکومت کرو" کی پالیسی کی بابت دتاسی کے انتہاہی نوٹ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ انگریزوں کی منافقانہ پالیسی کی بابت دتاسی کا بیان ہے کہ:

> (اردو ہندی) کے اختلاف کو انگریز حکام اپنی پالیسی کو کامیاب بنانے کے لیے استعمال کریں گے اور اس طرح ہندو اور مسلمان آخر کار بالکل علیحدہ ہو جائیں گے

Scanned with CamScanner

کیوں کہ قوموں میں کوئی چیز اس قدر اختلاف پیدا نہیں کرتی جتنا یہ کہ ان کی زبانیں مختلف ہوں۔ اور کوئی چیز اتنا اتحاد اور یگانگت پیدا نہیں کرتی جتنی کہ ایک مشترک زبان"[۲۹]۔

تاریخ نے ثابت کیا کہ دتاسی جس خطرے کی طرف ڈیڑھ صدی قبل اشارہ کر رہے تھے، اس نے بالآخر ہندوستان کی دو بڑی اقوام ہندو اور مسلمان کے بیچ نفاق کا بیج بویا اور آج تک یہ دونوں اقوام اسی نفرت کے بیج پروان چڑھ رہی ہیں۔ مولوی عبدالحق نے دتاسی کی بابت درست لکھا کہ: اردو کی تبلیغ و اشاعت اور حمایت کی جو خدمت گارسیں دتاسی نے انجام دی ہے، وہ اردو زبان کی تاریخ میں ہمیشہ قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھی جائے گی"[۳۰]۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل نے بھی دتاسی کی اردو دوستی کی بابت لکھا کہ:

ایک ایسے دور میں جب اردو زبان علمی زبانوں کی صف میں ابھی شامل نہ ہوئی تھی، نہ اس کی معیاری لغات اور قواعد مرتب ہوئی تھی، نہ یہ تدریسی زبان بنی تھی اور نہ علمی ذریعۂ اظہار کے قابل بھی گئی تھی، نہ اس کے ارتقائی مدارج و مراحل کو سمجھنے کا کوئی واضح شعور موجود تھا، ایسے وقت میں گارسیں دتاسی اس زبان کے مطالعہ و تحقیق کی جانب اس طرح متوجہ ہوتا ہے کہ اپنی ساری زندگی اس کے لیے وقف کر دیتا ہے[۳۱]۔

اس لیے آغا افتخار حسین، دتاسی کے متعلق یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ: دتاسی کے احسان کو اردو کے چاہنے والے کبھی نہیں بھول سکتے"[۳۲]۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ تقریباً دو صدی قبل اردو کے حوالے سے مستقبل کا جو ادراک دتاسی کو تھا وہ ہمارے ارباب اختیار کو آج تک نہیں ہو سکا۔ ایک ایسے دور میں جب کہ اردو ہندی تنازعے نے بڑی شدت اختیار کر لی تھی، دتاسی نے ایک غیر جانب دار بیرونی مبصر کی حیثیت سے اردو کی حمایت جاری رکھی۔ اردو ہندی تنازعہ اور دتاسی کی اردو دوستی کے حوالے سے بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ مزید کچھ گوشے ایسے ہیں جو تفصیلی مطالعے کے متقاضی ہیں لیکن طوالت کے پیش نظر کسی اور موقع پر تفصیلاً اس پر اظہار خیال کرنے کی کوشش کروں گا۔ اس کے ادبی کارناموں کا احوال تو فرانس، ہندوستان اور پاکستان میں لکھے گئے مقالوں اور نامور محققین کی تحریروں میں تفصیلاً ملتے ہیں لیکن ایک اہم پہلو جسے محققین نے عموماً نظر انداز کیا اور جس کا اشارہ راقم نے ابتدائی صفحات میں کیا ہے، وہ عیسائی مذہب کا پرچار کرنا ہے۔ اس کے خطبات میں جا بجا عیسائی مبلغین کی کارکردگی، کلیساؤں کا حال اور وہ اخبارات و رسائل جو عیسائیت کا پرچار کرتے نظر آتے ہیں، ان کی تفاصیل موجود ہیں[۳۳]۔ نہ صرف خطبات بلکہ مقالات، تاریخ ادبیات ہندوی و ہندوستانی اور دیگر بہت سی تصانیف و مقالات میں اس نے عیسائیت کی تبلیغ کے حوالے سے یہی طرز عمل اپنایا ہے۔ یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ

Scanned with CamScanner

دتاسی کی اردو سے محبت اور الفت کے پس پردہ بھی اس کے مذہبی جذبات ضرور کارفرما نظر آتے ہیں۔ اس نے اپنی تاریخ ادبیات ہندوی و ہندوستانی کے دیباچے میں بڑے واضح طور پر لکھا کہ:

> ہندوستانی زبان ہی نے ہندوستان میں مذہبی اصلاح کا کام کیا ہے جیسا کہ یورپ میں عیسائیت کی تبلیغ کے لیے تقریبوں اور واعظانہ محفلوں میں عام فہم زبانوں کو استعمال کرتے ہیں، اسی طرح ہندوستان میں ہندو اور مسلمانوں، دونوں کے پیشواؤں نے ہندوستانی کو اپنے اپنے عقائد کے پرچار کا ذریعہ بنایا[۳۴]۔

دتاسی کے پیش نظر بھی یہ بات ضرور تھی کہ جس طرح ہندو اور مسلمان اس زبان سے اسلام اور ہندومت کی تبلیغ و اشاعت اور اصلاح کا کام لے رہے ہیں، آنے والے وقتوں میں عیسائی مشنریز بھی اسی زبان کے ذریعے عیسائیت کا پرچار کریں گے۔ دتاسی اس زبان کی ہمہ گیری اور وسعت سے پوری طرح واقف تھا۔ ۳ دسمبر ۱۸۵۰ء کے خطبے میں اس نے بنگال سے لے کر مدراس، صوبہ ہائے شمالی و مغربی یعنی بہار، الہ آباد، مالوہ، اودھ، اجمیر، آگرہ، دہلی، لاہور تا نیپال تک میں اس زبان کے اثر و نفوذ کا ذکر کیا اور ساتھ ہی یہ بھی لکھا کہ ایسٹ انڈیا کمپنی اپنی فوجی یا ملکی ملازمت میں صرف ان لوگوں کو داخل کرتی ہے جو اس زبان سے واقف ہوں اور اس کے امتحان میں شریک ہوئے ہوں[۳۵]۔ ۴ دسمبر ۱۸۵۱ء کے خطبے میں تو اس نے ہندوستانی کی بابت یہاں تک لکھا ہے کہ یہ زبان اپنی حقیقی حدود سے باہر بھی بولی جاتی ہے۔ خصوصاً مسلمان اور انگریز فوج کے دیسی سپاہی اس کو تمام جزیرہ نمائے ہندوستان نیز ایران اور آسام تک میں بولتے ہیں[۳۶]۔ ۴ دسمبر ۱۸۵۴ء کے خطبے میں دتاسی نے جے۔ بیمس (J. Beames) مصنف Outlines of Indian Philology کے حوالے سے لکھا ہے کہ ہندوستان میں ہونے والی حالیہ مردم شماری کے مطابق سات کروڑ ہندوستانیوں سے زائد ایسے ہیں جن کی مادری زبان ہندوستانی ہے۔ اس کے علاوہ تمام ہندوستان اور قرب و جوار کے ممالک میں بھی یہ زبان سمجھی جاتی ہے[۳۷]۔ نہ صرف دتاسی بلکہ ایسے درجنوں مستشرقین کی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جنھوں نے اردو کی اہمیت کو نہ صرف جانا بلکہ اس کے فروغ کے لیے عملی کوششیں بھی کیں۔ مشہور فرانسیسی مورخ گستاولی بان نے ہندوستان کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے واضح طور پر لکھا کہ ہندوستانی ہی وہ زبان ہے جس کا سیکھنا از حد ضروری ہے۔ یہ گویا ملک کی مشترکہ زبان ہے اور اسی میں تمام خط کتابت ہوتی ہے، اخبارات چھپتے ہیں، غرض جن اشخاص کو ہند کے لوگوں سے کام پڑتا ہے ان کے لیے اردو کا جاننا لازمی ہے[۳۸]۔ اس صورت حال میں دتاسی کے قلب میں چھپی وہ خواہش کے ایک روز سارا ہندوستان مسیحیت کے دائرے میں داخل ہو جائے،[۳۹] کی تکمیل کے لیے ہندوستانی سے زیادہ اور کون سی زبان موزوں ہو سکتی تھی؟ لہٰذا دتاسی کی حمایت، محض اس زبان سے محبت کی وجہ سے نہیں بلکہ اصل مقاصد بہرحال تبلیغی ضرورتوں کے لیے اس زبان کا استعمال تھا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ یہ خواہش دتاسی کے دل میں پہلی بار نہیں پیدا ہوئی بلکہ مارس مین

(Marsman) نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ ۱۸۰۲ء کے اوائل میں کلکتہ میں یورپیوں اور مسلمانوں کے درمیان اس وقت بھی سخت کشیدگی پیدا ہو گئی تھی جب گل کرسٹ نے ہندوستانی طلبہ کے سامنے کہا تھا کہ اگر ہندوستانی باشندے عیسائی اصولوں کا مقابلہ اپنی مذہبی کتابوں سے کریں، تو وہ عیسائیت قبول کرلیں گے۔ ظاہری بات ہے کہ اس طرح کی باتوں سے فورٹ ولیم کالج کے منشیوں اور ملازمین کا سخت ردعمل سامنے آیا اور عیسائیوں کی تبلیغی کوششوں کے خلاف نفرت بھی شروع ہوئی[۴۰]۔ اس کے باوجود دتاسی کے ہاں ایسے بہت سے بیانات ملیں گے جس سے اس کی خوش گمانی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے جس کے مطابق مسیحی مبلغین صرف ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ ایک روز سارے عالم کو اس دین کے رنگ میں رنگ دیں گے[۴۱]۔

اس کے خیال میں یہی وہ مسجع و مقفع زبان ہے جو نہ صرف مسلمانوں کو بلکہ ہندوؤں کی اکثریت کو بھی بھاتی ہے۔ مسیحی مبلغین مذہب اس زبان کی اہمیت کو سمجھتے ہیں اور عیسائیت کی نشر و اشاعت کے لیے اس زبان کو استعمال کرتے ہیں۔ دتاسی کو اچھی طرح اس بات کا ادراک تھا، بلکہ اس نے اپنے ایک سالانہ خطبے میں اس بات کی اطلاع بھی فراہم کی تھی کہ برطانیہ کے لاٹ پادری کے صدر مقام کنٹربری کے مذہبی مدرسے، سینٹ آگسٹائن کالج میں ہندوستان کے لیے ایک خاص شعبہ قائم کیا جا رہا ہے جہاں ہندوستانی زبان، رسوم، مذہب اور فلسفے کی تعلیم دی جائے گی[۴۲]۔ ظاہری بات ہے ہندوستانی کی تعلیم کا مقصد محض سیاسی نہیں بلکہ وہ تبلیغی مقاصد بھی حاصل کرنا تھا جو ایک طویل عرصے سے کلونیل سوچ میں موجود تھے۔ ایک اور خطبے میں سر ڈانلڈ مک لیوڈ کے صدارتی خطبے منعقدہ لاہور کا حوالہ دیتے ہوئے دتاسی نے واضح طور پر لکھا تھا کہ ان زبانوں کی پوری واقفیت مسیحیت کی تبلیغ و اشاعت کے لیے ناگزیر ہے[۴۳]۔ وہ اس بات پر اطمینان اور خوشی کا اظہار کرتا ہے کہ جن ہندوستانیوں نے مسیحی مذہب قبول کیا ہے، ان میں اچھی خاصی تعداد تعلیم یافتہ لوگوں کی ہے۔ ان تازہ عیسائیوں نے مسیحی دین کی اکثر یورپی اصطلاحوں کو ہندوستانی میں نہایت سلیقے سے سمو دیا ہے[۴۴]۔ اسی لیے دتاسی پورے ہندوستان میں جہاں جہاں مسیحی عبادات، ہندوستانی کے ذریعے ہو رہی تھیں، اس کی پوری تفصیلات فراہم کرنے کی کوشش کرتا نظر آتا ہے۔ کبھی کلکتے کے ہندوستانی گرجا گھر کا ذکر کرتا ہے جہاں عبادت صرف ہندوستانی میں ہوتی ہے اور گائے جانے والے نغمات بھی ہندوستانی میں لکھے جاتے ہیں[۴۵] تو کبھی آگرے کے کلیسا کی بابت یہ معلومات فراہم کرتا ہے کہ وہاں ہر اتوار کو دو مرتبہ ہندوستانی زبان میں عبادت کی رسمیں ادا کی جاتی ہیں[۴۶]۔ کبھی وہ Christian Vernacular Education Society of India کے قیام اور عیسائیت کے اصولوں کو ملکی زبان میں سکھائے جانے اور مختلف مذہبی کتابوں کو ہندوستانی میں منتقل کرنے پر خوشی کا اظہار کرتا ہے[۴۷]۔ تو کبھی انجیل کی اردو اشاعت کو سراہتے ہوئے اسے ہندوستان کی چوٹی کی کتابوں میں شمار کرتا ہے[۴۸]۔ غرض اس طرح کی درجنوں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جن سے اس حقیقت کا پوری طرح ادراک ہو جاتا ہے کہ دتاسی دراصل ہندوستانی کے ذریعے صرف اور صرف اس بات کا خواہش مند تھا کہ ہندوستان کے

طول و عرض تک دین مسیحیت کی تبلیغ کا کام لیا جا سکے۔

۲

گارسیں دتاسی رومن کیتھولک عقائد کا پکا عیسائی تھا[۴۹] مگر ہندوستان میں انگریزوں کی پالیسی کا ذکر کرتے ہوئے اس نے واضح انداز میں لکھا کہ یہاں پروٹسٹنٹ مبلغین اور رومن کیتھولک کے درمیان کسی قسم کا امتیاز روا نہیں رکھا جاتا۔ انگریز حکومت نے پروٹسٹنٹ ہونے کے باوجود رومن کیتھولک کو پوری پوری آزادی دے رکھی ہے۔ فوجی چھاؤنیوں میں رومن کیتھولک فرقے کے مذہبی پیشواؤں کو تنخواہ بھی دی تھی۔ یہ تعداد میں بھی زیادہ تھے اور مختلف شہروں میں الگ الگ اسقف اپنی تبلیغی سرگرمیاں جاری رکھے ہوئے تھے[۵۰]۔ عیسائیوں کی بڑھتی ہوئی سرگرمیوں اور تبدیلی، مذہب کے سلسلے میں کی جانے والی کوششوں کی بابت اس کے بیانات سے پوری طرح اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ہندوستان میں عیسائیوں کے مختلف فرقے کس قدر منظم انداز سے اپنی کوششوں میں مصروف عمل تھے۔ ۴ دسمبر ۱۸۵۶ء کو دیے گئے اپنے خطبے میں دتاسی نے یہ اعتراف کیا ہے کہ "رومن کیتھولک اور پروٹسٹنٹ ایک دوسرے سے تبلیغ کے باب میں سبقت لے جانے کی کوششوں میں سرگرم ہیں۔ رومن کیتھولک ہندوؤں کو عیسائی بناتے ہیں اور پروٹسٹنٹ کی نظر مسلمانوں پر ہے"[۵۱]۔

دتاسی کے مطابق اہل ہند پر عیسائیت کا اثر ہو رہا ہے کیوں کہ ان کے بت خانوں میں جہاں ہزاروں خداؤں کی پرستش کی جاتی تھی، مسمار ہو رہے ہیں۔ صرف نصف صدی کی تبلیغی کوششوں سے ۸۷ ہزار اہل ہند اینگلیکن کلیسا میں شامل ہو گئے ہیں۔ ان میں بہت مشہور لوگ جیسے کلکتے کے بنرجی اور نحمیا، جبل پور کے صفدر علی، دہلی کے رام چندر اور تارا چندر، امرت سر کے عبداللہ آتھم اور عماد الدین، پشاور کے دلاور خان اور گویا نندر موہن ٹیگور وغیرہ مسیحی حلقے میں شامل ہو گئے ہیں[۵۲]۔ معاشرے کے ان اہم لوگوں کی دین مسیح میں شمولیت پر دتاسی بہت زیادہ جوش اور خوشی محسوس کرتا ہے۔

عیسائیت کے ضمن میں دتاسی کے اسی جوش و جذبے کو محسوس کرتے ہوئے مولوی عبدالحق نے درست لکھا کہ وہ نہ صرف پکا عیسائی ہے بلکہ مبلغین کی کوششوں کو بڑے شوق سے بیان کرنے کے ساتھ ساتھ عیسائی مذہب کی اشاعت کا دل سے متمنی بھی ہے[۵۳]۔ دتاسی کے مذہبی نظریات کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ بات واضح طور پر محسوس کی جا سکتی ہے کہ وہ پورے ہندوستان کو عیسائیت کے رنگ میں رنگ دینے کا خواہش مند نظر آتا ہے اور اس سلسلے میں کی جانے والی ہر سنجیدہ کوشش کو تحسین کی نظر سے دیکھتا ہے۔ وہ اس حد تک خوش فہمی کا شکار نظر آتا ہے کہ اپنے ایک خطبے میں جذباتی انداز میں یہ تک کہہ جاتا ہے کہ:

Scanned with CamScanner

ہمیں پوری امید ہے کہ مسیحی مبلغین سے ہندوستان میں بلکہ سارے عالم میں زبور کے
اس سرود عارفانہ کی تصدیق ہوگی۔ خدا مشرکوں کو زیر کرے گا۔ وہ اپنے مقدس تخت پر
جلوہ افروز ہے۔۔۔۔ اگر ہندوستانی لوگ مسیحیت کی کشتی پر سوار ہو جائیں تو وہ نجات
کے ساحل پر اتر سکتے ہیں۔ بھیڑوں کے اس گلے میں انھیں عافیت نصیب ہو سکتی
ہے۔ اگر وہ مسیحی دین قبول کر لیں تو یوں سمجھو انھوں نے صداقت کے کھمبے کو پکڑ لیا جو
اپنی جگہ سے کبھی نہیں ہلتا[۵۴]۔

دتاسی کی یہ کوشش بھی ہوتی ہے کہ کسی طرح وہ مسیحیت کے فروغ کے ضمن میں انگریز حکومت کے غیر جانب دارانہ رویے کو اجاگر کرتا رہے۔ وقتاً فوقتاً وہ ایسے بیانات ضرور دیتا ہے، جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ ہندوستان میں عیسائیت کا فروغ محض مبلغین کی کوششوں کے نتیجے میں ممکن ہو رہا ہے۔ انگریز حکومت کا اس حوالے سے کوئی کردار نہیں۔ ۱۰ اکتوبر ۱۸۷۱ء کے انڈین میل کی ایک خبر کا حوالہ دیتے ہوئے اس کا کہنا تھا کہ گلیڈسٹن کی وزارت ہندوستان میں مسیحیت کے فروغ کی حمایت نہیں کر رہی ہے[۵۵]۔ لیکن پھر بھی دتاسی کو یہ کامل امید ہے بلکہ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ ہندوستان ایک روز انگریزی اثر سے مسیحیت قبول کرے گا۔ اس کے خیال میں انگلستان چوں کہ ایک مسیحی ملک ہے لہٰذا اس کی تمنا ہوگی کہ یہاں مسیحیت کی نشر و اشاعت ضرور ہو[۵۶]۔ مسیحیت کی تبلیغی سرگرمیاں جس منظم انداز سے جاری تھیں اس نے دتاسی کے دل میں یہ خوش گمانی پیدا کر دی تھی کہ:

ایک دن آنے والا ہے جب پورا ہندوستان مسیحی جھنڈے تلے ہوگا۔ ہمیں پوری توقع
ہے کہ خدائے تعالیٰ نے جو دن اس کام کے لیے مقرر کیا ہے وہ قریب آ رہا ہے جب
کہ زمین پر آسمان کی جانب سے ایک روشنی نازل ہوگی جس سے دنیا جگمگا اٹھے
گی۔۔۔ صلیب کا جھنڈا ایک دن دنیا پر چھا جائے گا اور خدائے حی القیوم کی انجیل دنیا
کے گوشے گوشے میں پہنچ جائے گی۔۔۔ ہندوستان کے جنوبی ساحلوں پر جہاں
شیطان پوجا جاتا تھا، آج وہاں آقا یسوع مسیح کے کلمات پاک اور مقدس اسرار قربانی کا
غلغلہ بلند ہے اور مسیحی تعلیم لوگوں کے دلوں میں گھر کر رہی ہے[۵۷]۔

۳ دسمبر ۱۸۶۶ء کے خطبے میں بھی کچھ اسی قسم کے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے دتاسی کا کہنا تھا کہ:

حضرت مسیح بنی نوع انسان کے نجات دہندہ ہیں اور ان کا پیغام دنیا کی ساری اقوام کو
ایک ہی ریوڑ میں داخل ہونے کی دعوت دیتا ہے۔ ان کی حکومت دلوں پر ہے، جو ان
کی تعلیم کے خلاف ہوتے ہیں، وہ بھی بالآخر رام ہو جائیں گے[۵۸]۔

Scanned with CamScanner

ہندوستان کے جنوبی علاقوں میں مشنریوں کی تیز ترین سرگرمیوں کی وجہ سے مسیحیت کے فروغ میں جو حوصلہ افزا صورت حال سامنے آرہی تھی اس نے دتاسی کے ذہن ودل پر یہ خوش گمانی ضرور پیدا کی ہوگی لیکن دتاسی تبلیغ اسلام کے ضمن میں اس جغرافیائی حقیقت کو فراموش کر بیٹھا تھا جو رفتہ رفتہ شمال سے جنوب کی طرف منتقل ہورہی تھی اور جس کے اثرات انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی میں بھی تلاش کیے جاسکتے ہیں۔دتاسی ہندوستان ہی نہیں بلکہ دنیا بھر میں دین اسلام کے بڑھتے ہوئے اثرات اور حقانیت کی وجہ سے ساری دنیا میں اس کے پھیلاؤ کو محسوس نہ کرسکا۔ایک سچے عیسائی کی طرح ساری عمر وہ اس گمان میں رہا کہ:

> مجھے یہ پوری توقع ہے کہ مسلمان لوگ سورۃ فاتحہ میں جو دعا مانگتے ہیں کہ 'اھدنا الصراط المستقیم' وہ بارگاہ رب العزت میں ضرور قبول ہوگی اور یہ پوری جماعت محمدﷺ کی شفاعت کے بجائے ہمارے سردار حضرت مسیح ابن مریم کو حقیقی اور واحد نجات دہندہ کی حیثیت سے قبول کرے گی ۵۹۔

دتاسی اگر آج زندہ ہوتا تو یہ ضرور دیکھ پاتا کہ مسلمان پوری دنیا میں آج بھی اسی طور پر محمدﷺ کی شفاعت کے طالب ہیں جیسا کہ چودہ سو سال قبل تھے۔ بلکہ دتاسی یہ دیکھ کر ضرور متعجب اور افسردہ ہوتا کہ ہندوستان کو عیسائیت کے رنگ میں رنگ دینے کا جو خواب اس نے دیکھا تھا، وہ تو شرمندۂ تعبیر نہ ہوسکا البتہ خود اس کے ملک فرانس میں، جہاں دتاسی کے وقت میں مسلمان نہ ہونے کے برابر تھے، آج تیزی سے آبادی کی اکثریت میں تبدیل ہوتے جارہے ہیں۔ظاہری بات ہے ہندوستان کو عیسائیت کے رنگ میں رنگ دینے کے خیالات ایک ایسے شخص کے خیالات ہیں جو قرآن کو توریت اور انجیل کی افسانوی نقل اور اسلام کو مسیحیت کی بگڑی ہوئی شکل سمجھتا ہے[60] اور اپنے ان خیالات کا اعادہ تکرار کے ساتھ اپنی تصانیف وتالیفات کے مختلف حصوں میں تواتر کے ساتھ کرتا نظر آتا ہے[61]۔۴ دسمبر ۱۸۵۶ء کے خطبے میں بھی مسلمانوں کی بابت دتاسی نے واضح طور پر لکھا ہے کہ: مسلمان ایک طرح سے نصرانیت کے بڑے خاندان میں شمار ہوسکتے ہیں کیوں کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام کو کلمۃ اللہ کہتے ہیں اور توریت وانجیل کو کتب آسمانی مانتے ہیں[62]۔ یہ رویہ کوئی نیا نہیں۔اس سے قبل مستشرقین کا جائزہ لیتے ہوئے اس سے بھی زیادہ شدید منفی رویوں کا بیان مذکورہ صفحات میں کیا جاچکا ہے۔دتاسی کی ذہنی تربیت بھی ان ہی تصانیف اور نظریات کے زیر سایہ ہوئی لہٰذا وہ بھی اسلام اور محمدﷺ کے بارے میں اپنی غیر جانب دارانہ رائے قائم کرنے میں ناکام رہا۔ان باتوں کے باوجود مطالعۂ دتاسی کے حوالے سے ہمارے ذہنوں میں یہ بات ذہنی چاہیے کہ اسے مذہبی مسائل خصوصاً اسلام سے گہری دلچسپی تھی۔لیلیان سیکستین نازرو کے مطابق وہ اسلام اور اس کے اصولوں کا ہمدردانہ مطالعہ کرتے تھے۔توجہ کا اصل مرکز ہندوستان ہونے کے باوجود انھوں نے اپنی تصانیف میں اسلام سے اپنے گہرے شغف کا اظہار کھل کر کیا۔جیسا کہ ان کی تحریروں خصوصاً مذہبی تصانیف سے اندازہ لگایا جاسکتا

Scanned with CamScanner

ہے مثلاً اس کی تصانیف میں:

(۱) قرآن کے مطابق اسلام کے فرائض و آئین ۱۸۲۶ء، ۱۸۲۹ء اور آخری بار ۱۸۴۰ء میں شائع ہوئی۔

(۲) ایمان اور اسلام کی تشریح ۱۸۲۳ء اور ۱۸۲۸ء میں شائع ہوئیں۔

(۳) قرآن کے مطابق اسلامی آئین و عمل، کی تیسری اشاعت پیرس سے ۱۸۷۴ء میں ہوئی یہ ایک ضخیم کتاب ہے جس کے صفحات کی تعداد ۴۱۲ ہے۔

(۴) ہندوستان میں اسلام کی خصوصیات کا مطالعہ ۱۸۳۱ء اور ۱۸۶۹ء میں چھپی۔

(۵) مسلمانوں کے ناموں اور القابوں کا مطالعہ دوسرا ایڈیشن ۱۸۷۸ء میں شائع ہوا۔ ۹۳ صفحات کی یہ مختصر کتاب اپنے موضوع کے لحاظ سے خاص اہمیت کی حامل ہے۔

(۶) قرآن کا ایک نامعلوم حصہ ۱۸۳۲ء میں منظر عام پر آیا[۹۳]۔

(۷) Muslim Festivals in India and other Essays کو محمد وسیم نے انگریزی میں ترجمہ کیا اور ۱۹۹۵ء میں آکسفرڈ یونیورسٹی پریس دہلی سے شائع ہوئی[۹۴]۔

ناموں کے معمولی رد و بدل اور ایک آدھ اضافی مضامین کے ساتھ ان ہی کتابوں کا حوالہ ڈاکٹر سلطان محمود نے بھی درج کیا ہے[۹۵]۔ کتب کے ناموں میں اختلاف کی وجہ مترجمین ہیں۔ جیسے اولذکر تصنیف کا نام ڈاکٹر ثریا حسین نے مذہب اسلام کے عقائد اور فرائض تحریر کیا اور اس کی آخری اشاعت ۱۹۴۰ء کے صفحات کی تعداد ۲۷۶ بتائی ہے[۹۶]۔ یہ کتاب قرآن سے ماخوذ عربی سے فرانسیسی تراجم کی روشنی میں، اسلام سے متعلق بنیادی معلومات پر مبنی ہے۔ بعض جگہ دتاسی اپنی اس تصنیف میں شدید غلط فہمی کا شکار نظر آتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ عیسائیت کے حوالے سے جانب داری بھی برتتا ہے۔ مثلاً پیغمبر اسلام حضرت محمد ﷺ سے متعلق اس کا یہ کہنا کہ "آپ نے اچھے عیسائیوں سے تعلیم پائی اور ان کی مقدس کتابیں پڑھیں اور اس طرح اصل ماخذوں کی ابدی حقانیت سے متعلق معلومات حاصل کیں"[۹۷] حقیقت سے فروتر ہے۔ اس قسم کی بے سروپا باتیں بھی نبی کریم ﷺ کی ذات مبارکہ کے لیے کوئی نئی نہیں ہیں بلکہ اس سے قبل یورپ کے بہت سے مستشرقین اس قسم کی فضولیات بیان کر چکے تھے۔ دتاسی نے نہ صرف اس کتاب میں بلکہ یکم دسمبر ۱۸۶۳ء والے خطبے میں بھی خود کو روڈول Rodwell کا ہم خیال بتایا ہے۔ روڈول نے بہ عنوان The Coran Translated From The Arabic, The Suras arranged in Chronological order, with notes and Index, Hertford,S.Autin, 1861, IN-12 لکھا۔ اس انگریزی ترجمے میں سیل (Sale) کے ترجمے سے کہیں زیادہ اصل عربی سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ سیل کا ترجمہ اس دور میں کافی مشہور تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس ترجمے سے زیادہ اس کے دیباچے کو خاصی شہرت حاصل ہوئی[۹۸]۔ اس کا کہنا تھا کہ لوگوں کو اس بات کا کافی علم نہیں کہ قرآن کا

بیش تر حصہ ان روایات پر مشتمل ہے جو محمد ﷺ کے زمانے اور ان کے ملک میں مشہور تھیں۔ توریت کی تالمودی اور یہودی روایات اور وہ قصے جو عرب و شام کے یہودیوں اور عیسائیوں میں مشہور تھے، قرآن میں تھوڑی بہت تبدیلی کے ساتھ موجود ہیں۔ اس کے علاوہ جعلی انجیلوں کے بیانات محمد ﷺ نے قرآن میں شامل کر لیے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان [محمد ﷺ] کو ان جعلی انجیلوں کا علم تھا، جنھیں دراصل مسیحی مذہب کی دیو مالا سے زیادہ وقعت نہ دینی چاہیے تھی۔ مگر محمد ﷺ کے تخیل کو یہ مبالغہ آمیز قصے ایسے پسند آئے کہ انھوں نے انھیں سچ جان کر قابل قبول سمجھ لیا[٦٩]۔ حیرت تو اس بات پر ہے کہ دتاسی محمد ﷺ کے نبی آخرالزماں ہونے کی صداقت پر سوال تو اٹھاتا نظر آتا ہے لیکن اپنی مذکورہ تصنیف مذہب اسلام کے عقائد اور فرائض کی ابتدا میں قرآن کے اقتباسات کو موضوع وار جمع کرنے سے قبل بائبل سے کچھ ایسے اقتباسات بھی پیش کرتا ہے جو مسلمان علماء کے نزدیک پیغمبر اسلام کی پیشن گوئی سے متعلق ہیں۔ چنانچہ بائبل کی کتاب پیدائش فصل ١٧ جملہ ٢٠، کتاب تثنیہ فصل ١٨ جملہ ١٨، فصل ٣٣ جملہ ٢، کتاب یسعیا فصل ١٩ جملہ ٦۔٧، ٩ و نیز فصل ٤٢ جملہ ١، ٧، ١٦ اور ١٧، نیز فصل ٦٣ جملہ ١، اور ٦، وغیرہ کی مثالیں پیش کر کے دتاسی اپنی طرف سے اس پر تائیدی توضیحات بھی پیش کرتا ہے[٧٠]۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ دتاسی حضور ﷺ کے پیغمبر خدا ہونے کی دلیلوں کو دل سے قبول کرنے کے باوجود اپنے زمانے کے مستشرقین کے رجحانات کی تقلید میں اس قسم کے بیانات دے رہا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ جس عہد میں مطالعۂ اسلام کے حوالے سے دتاسی کی تحریریں منظر عام پر آرہی تھیں، یہ ممکن نہ تھا کہ اسلام پر معروضی گفتگو کی جا سکے۔ اگر کوئی مؤلف ایسا کرتا تو فوراً اس کے متعلق یہ شبہ کیا جاتا کہ کہیں وہ مرتد ہو کر مسلمان بننا تو نہیں چاہتا[٧١]۔ اپنی کتاب ایلیگوری کے دیباچے میں اس نے ان ہی خدشات کے پیش نظر موقف اختیار کیا تھا کہ ”میرے ترجموں کی ان عبارتوں سے جو اختصارات کے ساتھ درج ہیں، ممکن ہے بعض ناظرین کو صدمہ ہو اور وہ انھیں مناسب خیال نہ کریں۔ میں نے صرف اس لیے درج کیا ہے کہ مشرقی مسلمانوں کے خیالات اور اسلوب تحریر سے اپنے ناظرین کو واقف کراؤں۔ انصاف پسند ناظر کو یقیناً یہ چیز پسند آئے گی اور میرے لیے یہ ضرورت نہ ہوگی کہ اپنے نصرانیت پر برقرار رہنے کے متعلق مکرر کلمۂ شہادت پڑھوں“[٧٢]۔

اس اقتباس سے دتاسی کے احساس عدم تحفظ کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے جو مذہبی حوالے سے اس وقت اسے درپیش تھا اور غالباً جس نے دتاسی کو مجبور کیا کہ وہ قرآن اور حضور ﷺ کی ذاتِ اقدس سے متعلق مغرب کے رائج رویوں ہی کی پیروی کرے۔ اپنے تمام اختلافات کے باوجود دتاسی اس حقیقت سے نظریں نہیں چراپاتا ہے کہ اسلام ایک حقیقی دین ہے۔ ایک خدا پر یقین اس دین کی بنیادی اساس ہے لہٰذا دتاسی اپنے ہم مذہبوں کو بار بار یہ ضرور باور کراتا ہے کہ اسلام دراصل بائبل کی کامیابی کا راستہ ہی تیار کر رہا ہے[٧٣]۔ وہ عیسائی مشنریوں کو بار بار یہ نصیحت کرتا رہتا ہے کہ ”ہمیں قرآن کو کامل جھوٹ نہیں سمجھنا چاہیے۔ تاریکیوں میں بھی کہیں روشنی کی جھلک موجود ہوتی ہے۔ سیل اور روڈول کی طرح میں سینٹ آگسٹن کے

Scanned with CamScanner

اس مقولے کا قائل ہوں کہ دنیا میں کوئی ایسا جھوٹا عقیدہ نہیں جس کی تہہ میں تھوڑا بہت سچ موجود نہ ہو"[74]۔ اسلام، قرآن اور محمد ﷺ کے بارے میں دتاسی کے مذکورہ نظریات اور خیالات کو پڑھ کر اس بات میں شبہ کی گنجائش نہیں رہتی کہ وہ ایک کٹر عیسائی تھا۔ تعجب ہے کہ اس صورت حال کے باوجود ڈاکٹر ثریا حسین کو یہ خوش گمانی کیوں کر ہوئی کہ اپنی تصانیف میں اگر دتاسی نے مسلمانوں کی تاریخ پر کچھ تلخ اور نامناسب ریمارکس نہ کیے ہوتے تو یہ خیال ذہن میں آ سکتا تھا کہ اس نے اسلام قبول کر لیا ہے[75]۔

۳

دتاسی کو یہ گمان تھا کہ ہندوستان میں وہ دن اب دور نہیں کہ سارا ملک عیسائی مذہب اختیار کر لے گا۔ اپنی تصنیفات و تالیفات میں وہ جن افراد کا بھی تذکرہ کرتا ہے، حتی الامکان اس کی کوشش ہوتی ہے کہ وہ اس کے موجودہ مذہب کی معلومات دینے کے ساتھ ساتھ ماضی میں اگر وہ کسی اور مذہب سے ترک تعلق کر کے دین مسیحیت میں داخل ہوا ہو تو اس کی پوری تفصیلات فراہم کرے۔ مختلف افراد اور شخصیات کے حوالے سے اس ضمن میں دتاسی کی تصانیف سے بڑی مدد ملتی ہے[76]۔ البتہ مذہب کے حوالے سے اس قسم کے بیانات میں اس کا یہ رویہ جانب دارانہ اور شخصی ہو جاتا ہے اور وہ اپنے بیانات میں اعتدال قائم نہیں رکھ پایا[77] اور بغیر تحقیق کے ہر اس روایت کو بعینہٖ قبول کر لیتا ہے جس سے عیسائیت کو استحکام ملتا ہو۔ مثلاً مشہور تصنیف بریم ساگر جو کرشن جی کے حالات پر مبنی ہے اور بھاگوت گیتا کے دسویں باب سے ماخوذ ہے۔ اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے ۵ دسمبر ۱۸۵۲ء والے خطبے میں دتاسی کہتا ہے کہ یہ دلچسپ افسانہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مقدس تاریخ سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے۔ اس کے ہر صفحے پر عیسائی مذہب کے واقعات کا مبہم سا اعادہ نظر آتا ہے۔ وہ کرشن جی کی تاریخ کو مشرقی تخیل کے عجائبات سے مزین اور بت پرستانہ Pagan اور اخلاقی خرابیوں سے پُر سمجھنے کے باوجود حضرت عیسیٰ مسیح کی تاریخ سے مشابہ قرار دے کر عجیب خلط مبحث کا شکار نظر آتا ہے۔ کرشن جی اور حضرت عیسیٰ مسیح کی زندگی کے حالات کو ایک صدائے بازگشت قرار دے کر کرشن جی کی تعلیمات کو عیسائی مذہب کے اصولوں کا عکس بتاتا ہے[78]۔ حالاں کہ تقابل ادعیان میں اس سے زیادہ کوئی اور مضحکہ خیز بات نہیں ہو سکتی کہ ہم خالصتاً توحیدی مذہب اور اصنام پرستوں کو ایک دوسرے سے مشابہ قرار دیں۔ اس تقابلی جائزے کے بعد دتاسی اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ عیسائی مذہب، ہندوستان میں بہت پہلے ہی پھیل چکا تھا۔ جیسا کہ عیسائی مذہبی روایتوں میں درج ہے کہ سینٹ فرانسواز ویے (F.Xavier) جو پیرس کا مشہور طالب علم تھا اور "انڈیز کے مبشر" کے لقب سے مشہور تھا، جب وہ چین اور تراونکور کے ساحلی قصبوں میں عیسائی مذہب کی تبلیغ کے لیے پہنچا تو اسے وہاں کچھ پیدائشی عیسائی لوگ بھی ملے، جن کو اس زمانے کے وقائع نویسوں نے "پروا" کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس نے میلاپور (مدراس) میں سینٹ تھامس کی قبر بھی دیکھی، دتاسی تو یہ تک لکھتا ہے کہ صوبہ بیجاپور میں جس کے بڑے شہروں میں "گوا" بھی ہے۔ سینٹ مذکورہ کو ہندوستانی کی دکنی بولی میں بھی وعظ کرنا پڑا ہوگا[79]۔ حالاں کہ

Scanned with CamScanner

اس وقت تک دکنی بولی کی کسی واضح شکل کا موجود ہونا، خود تحقیق طلب مسئلہ ہے۔ اس کے علاوہ مشنریز کی تاریخ لکھنے والوں نے اس واقعے کو بیان کرتے ہوئے آج تک یہ نہیں بتایا کہ آخر جو پیدائشی عیسائی ملے وہ کون سی زبان بولتے تھے، ان کی عبادات اور رسوم و رواج کس قسم کی تھیں یا مسیحیت کے عقائد اور تعلیمات کے حوالے سے آیا ان تک بائبل اور انجیل کا کوئی نسخہ اس وقت تک پہنچا بھی تھا یا نہیں۔ محض توحید پرستی کی بنیاد پر انھیں عیسائیت کا رنگ دینا اور سینٹ تھامس کی نامعلوم قبر دریافت کر لینا محض خوش اعتقادی کے سوا کچھ نہیں۔ ہم آئے دن مسلم معاشروں میں بے شمار خود ساختہ پیروں اور ولیوں کی قبریں دریافت ہوتے، آج کے جدید زمانے میں بھی دیکھتے رہتے ہیں۔ دتاسی کا بھاگوت گیتا کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تاریخ سے ماخوذ قرار دینا بھی اسی قسم کی مذہبی خوش اعتقادی کے سوا کچھ نہیں۔ وہ خود اس بات کا اعتراف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

> چوں کہ میں نے یہ تقابل و تقارب عمیق عیسائی جذبے کے تحت کیا ہے اس لیے مجھے یقین ہے کہ یہ مقابلہ عیسائیوں کے مذہبی احساسات کو صدمہ نہیں پہنچائے گا بلکہ یہ کتاب محض دلچسپی کی جگہ ان کے لیے مسرت کا باعث ہوگی [۸۰]۔

ظاہر ہے مذکورہ اقتباس سے دتاسی کی مذہبی سوچ اور اس کے طریقۂ تحقیق کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اس نے اپنے خطبات، مقالات اور مختلف تصانیف میں ان اہم ترین لوگوں کی تفصیلات فراہم کرنا ضروری سمجھا جو دینِ مسیحیت میں داخل ہو گئے تھے۔ مثلاً ۵ دسمبر ۱۸۵۲ء والے خطبے ہی میں انھوں نے پروفیسر رام چند کے متعلق لکھا کہ وہ عیسائی مذہب اختیار کرنے والے دہلی کے پہلے ہندو ہیں۔ صرف ۲۵ برس کی عمر میں انھوں نے یہ فیصلہ کیا جس کی وجہ سے اس سال جولائی کے مہینے میں وہاں بڑی سنسنی پھیل گئی [۸۱]۔ اس کے علاوہ ۲ دسمبر ۱۸۵۵ء کے خطبے میں رام چند کے رسالے بھوت تہنگ کا ذکر کرتے ہوئے ایک بار پھر یہ اطلاع دی ہے کہ یہ ہندو ادیب اب عیسائی ہو گیا ہے [۸۲]۔ ایک اور خطبے میں یہ بھی اطلاع دی ہے کہ رام چند نے عیسائیت کے اینگلیکن فرقے کو قبول کیا ہے [۸۳]۔ اسی خطبے میں دتاسی نے لاہور کے شاہی خاندان کے سکھ شہزادے مہاراجہ دلیپ سنگھ کی بابت یہ اطلاع دی ہے کہ انھوں نے ''فتح گڑھ میں گزشتہ مارچ کی آٹھویں تاریخ کو عیسائی مذہب قبول کر لیا'' [۸۴]۔

ایک مشہور شیخ الاسلام محمد علی بیگ کے جوشیلے بیٹے کا حال بیان کرتے ہوئے دتاسی نے لکھا کہ انجیل کی تعلیم سے واقف ہونے کے بعد یہ نتیجہ نکلا کہ اسلامی عقائد کم ہونا شروع ہو گئے اور حقیقت کی چبھن محسوس کرتے ہوئے بالآخر وہ مسیحیت کے زمرے میں داخل ہو گیا۔ بپتسمے کے بعد اس کا نام مرزا الگزنڈر کاظم بیگ تجویز ہوا [۸۵]۔ ۷ دسمبر ۱۸۶۸ء کے خطبے میں دہلی کے شاہی خاندان کی کئی ممتاز شہزادیوں کے بپتسمے کی رسم کا حال بیان کیا ہے [۸۶]۔ ایک مسلمان شاعر شوکت کی بابت یہ اطلاع دیتا ہے کہ وہ عیسائی ہو گئے، اسی طرح ایک اور مسلمان فیض محمد کی بابت لکھا کہ عیسائی ہونے کے بعد اپنا نام

فیض مسیح رکھ لیا[۸۷]۔ دتاسی کو اچھی طرح معلوم تھا کہ مسلمانوں میں عیسائی ہونے کی مثالیں کم ہی ملیں گی۔ اس نے برملا اس بات کا اعتراف بھی کیا لیکن اس کے باوجود جب کبھی اکا دکا کوئی ایسا واقعہ رونما ہو جائے تو دتاسی اس کے اظہار کو ضروری سمجھتا ہے۔ ناگپور کے ایک ممتاز مسلمان جو جبل پور کے ناظر مدارس تھے وہ اور اس کے ماتحت نے بقول دتاسی مسیحی مذہب کی کتابوں کو پڑھ کر، ان کی صداقت کے قائل ہو گئے اور دین مسیحیت میں داخل ہو گئے[۸۸]۔ حالاں کہ اس کے پس پشت جو مالی فوائد تھے دتاسی نے اس کو پیش کرنا ضروری نہیں سمجھا۔

اسی طرح تاریخ کے کسی مشہور واقعے یا شخصیت کے حوالے سے بھی اس کی مذہبی جانب داری پوری طرح عیاں ہے۔ اپنے چوتھے سالانہ خطبے میں منصور حلاج کے حوالے سے ۱۸۵۱ء میں شائع ہونے والی ایک کتاب پر اظہار خیال کرتے ہوئے دتاسی کا کہنا تھا کہ ''بعض لوگ اسے عیسائی خیال کرتے ہیں چناں چہ دیر بیلو (D,Herbalot) نے اپنی کتاب ببلیوتیک اور ینتال میں اس کے چند اشعار نقل کیے ہیں جن سے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے''[۸۹]۔ سولی پر چڑھاتے وقت اس کی زبان سے نکلے ہوئے کلمات کی بنیاد پر منصور حلاج کو عیسائی قرار دینے کو، دتاسی کی معصومیت سے ہی تعبیر کیا جا سکتا ہے کیوں کہ ایسے مواقع پر دنیا کے ہر مذہب میں علامتی طور پر حضرت عیسیٰ کی اس تاریخی قربانی کو لوگ ضرور یاد کرتے ہیں۔ خود امام حسین کی قربانی کا ذکر بہت سے ہندو شعرا اور ادیبوں نے اس انداز سے کیا ہے کہ گمان ہوتا ہے کہ وہ مسلمان ہو گئے ہیں لیکن حقیقتاً ایسا نہیں ہوتا۔ ظاہری بات ہے دتاسی کی یہ خوش اعتقادی کبھی ختم نہیں ہوتی۔ منصور حلاج کے بارے میں کون نہیں جانتا کہ وہ ایک مجذوب صوفی تھا اور فلسفہ وحدت الوجود کا پیروکار تھا۔ اس صوفی نے جب انا الحق کا نعرہ بلند کیا تو اس کے خلاف قتل کا فتویٰ صادر ہوا۔ دتاسی ان مشہور شخصیات، مصنفین اور شاعروں کی بابت غلط یا صحیح، ایسے نکتے ضرور تلاش کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے کہ جس سے وہ مذہب عیسائیت کی بڑائی اور بلندی کا پرچار کر سکے۔

اردو کے مشہور سفرنامہ نگار یوسف خاں کمبل پوش کے متعلق بھی دتاسی شدید غلط فہمی کا شکار نظر آتے ہوئے اسے عیسائی قرار دیتا ہے[۹۰]۔ اس ضمن میں ڈاکٹر تحسین فراقی نے عجائبات فرنگ میں شامل ۸۷ صفحات کے مبسوط مقدمے میں تقریباً تمام اہم مآخذ سے استفادہ کر کے دتاسی کے تسامحات کی نشان دہی کی ہے بلکہ یوسف خان کمبل پوش کے عیسائی ہونے کے بیان کو رد بھی کیا ہے[۹۱]۔ دتاسی کو یہ غلط فہمی غالباً اسٹوارٹ ریڈ (H.S.Reid) کے اس مضمون سے پیدا ہوئی جس میں اس نے عجائبات فرنگ کا موازنہ Morier کی کتاب *Haji Baba in England* سے کیا ہے۔ اس ضمن میں مزید تفصیلات درج کرتے ہوئے دتاسی نے لکھا تھا کہ ''سب سے دل چسپ بات یہ ہے کہ یوسف خان بہادر ہندوستانی نہیں تھے بلکہ اطالوی تھے۔ یہ مسلمان بھی نہیں تھے بلکہ کیتھولک مسیحی تھے اور مرتے دم تک کیتھولک عقائد پر قائم رہے۔ اصل میں ان کا نام Delmerich تھا اور کہا جاتا ہے کہ ان کا فلورنس کے مشہور Medicis خاندان سے تعلق تھا''[۹۲]۔ اس بابت ڈاکٹر تحسین فراقی صاحب کا یہ کہنا ہے کہ یہ ایچ۔ ایس۔ ریڈ کون تھا اور اس نے کس سنہ میں اور کس جریدے یا اخبار

Scanned with CamScanner

میں یہ مضمون لکھا، اس باب میں دتاسی خاموش ہے[۹۳]، غالباً درست نہیں کیوں کہ دتاسی نے ۲ دسمبر ۱۸۶۱ء والے مذکورہ خطبے میں Indian Mail, September 1961 اور اودھ گزٹ[۹۴] کا حوالہ درج کیا ہے۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ دتاسی اپنی مشہور تصنیف تاریخ ادبیات ہندوی و ہندوستانی میں اپنے مذکورہ بالا بیان سے بالکل الگ ایک اور بیان درج کرتا ہے جس کے مطابق:

> رحمت غوری کے بیٹے اور خواجہ حیدر علی آتش کے شاگرد تھے۔ ہندوستانی اردو میں شعر کہتا تھا۔ وہ "کمبل پوش" کے نام سے بھی مشہور ہیں اور ہندوستان کے ایک شاعر ہیں۔ محسن نے اپنے تذکرے ان کے چند اشعار نقل کیے ہیں[۹۵]۔

دتاسی کی تضاد بیانی کی بنیاد پر ڈاکٹر تحسین فراقی نے بارہ مختلف شقوں پر علیحدہ علیحدہ بحث کی ہے جس میں دتاسی کے تسامحات کو ترتیب سے بیان کر کے درست صورت حال کی طرف توجہ مبذول کروائی ہے۔ اس بابت سب سے اہم حوالہ تو خود مصنف سراپائے سخن ہے۔ سید محسن علی خود لکھنؤ کے رہنے والے تھے لہٰذا معاصر شعراء اور ادباء کی بابت اس کی پیش کردہ معلومات کو جو سند حاصل ہے وہ کسی اور کو نہیں۔ محسن نے اپنے تذکرے میں یوسف خاں کمبل پوش کا تذکرہ دو بار کیا ہے اول الذکر نے لکھا ہے کہ "یوسف خاں تخلص ولد رحمت خاں باشندۂ لکھنؤ شاگرد خواجہ حیدر علی آتش"[۹۶] جب کہ دوسری بار یوسف خاں کمبل پوش کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کے والد کے نام کے ساتھ "غوری"[۹۷] کا اضافہ بھی کیا ہے۔ دتاسی بھی اپنی مذکورہ تاریخ میں یوسف خاں کمبل پوش کے والد کو غوری لکھ چکا ہے۔ پھر بھلا یہ کیوں کر ممکن ہے کہ ایک غوری کا بیٹا اطالوی کہلائے۔ ڈاکٹر تحسین فراقی اسی بنیاد پر دتاسی کے مذکورہ بیان کو ماننے سے انکاری ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "کمبل پوش مسلمان جیسا بھی ٹوٹا پھوٹا سہی اس پر گفتگو ہو سکتی ہے لیکن اس کے عیسائی یا کیتھولک عیسائی ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا"[۹۸]۔ اس کے علاوہ خارجی شہادتوں کے ضمن میں انھوں نے عبدالغفور نساخ کے تذکرے کا بھی حوالہ دیا۔ نساخ نے یوسف خاں کمبل پوش کی بابت لکھا تھا کہ "یوسف تخلص، یوسف خاں ولد رحمت خاں غوری باشندۂ لکھنؤ، شاگرد آتش"[۹۹]۔ یہ وہی معلومات ہیں جو اس سے قبل سید محسن علی نے سراپائے سخن میں درج کر دی تھیں۔ غالباً نساخ نے اسی تذکرے سے ان معلومات کو درج کیا ہے۔ بیسویں صدی کے ادبی مورخین سید احسن مارہروی نے اپنی تصنیف نمونہ منثورات[۱۰۰] میں، حامد حسن قادری نے داستان تاریخ اردو[۱۰۱] میں، محمد یحییٰ تنہا نے سیر المصنفین[۱۰۲] میں اور ڈاکٹر جمیل جالبی نے تاریخ ادب اردو جلد چہارم[۱۰۳] میں کہیں بھی یوسف خاں کمبل پوش کے اطالوی نژاد یا کیتھولک عیسائی ہونے کی جانب کوئی جملہ یا سطر درج نہیں کی۔ یہی نہیں بلکہ محمد اکرام چغتائی نے یوسف خاں کمبل پوش کے اس سفر نامے کے حوالے سے دو اطالوی ماخذ کا ذکر بھی کیا ہے۔ پہلا مضمون ڈانیلا بریڈی (Daniela Bredi) کا ہے جو معروف اطالوی مستشرق الکسانڈرو بوسانی کی عالمانہ خدمات کے اعتراف میں شائع ہونے والے ارمغان میں شامل ہے[۱۰۴]۔ محمد

اکرام چغتائی کے مطابق یہ مضمون کمبل پوش پر کسی یورپی زبان میں چھپنے والا پہلا مضمون ہے۔ اس مضمون میں خاص طور پر کمبل پوش نے اپنے مذہب سلیمانی پر جو کچھ لکھا تھا، اس پر تفصیل سے روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے[105]۔ لیکن مقالہ نگار نے کہیں بھی اس کے عیسائی یا کیتھولک عیسائی ہونے کی شہادت فراہم نہیں کی۔ اس ضمن میں ڈاکٹر تحسین فراقی کے مذکورہ مقدمے میں بھی دل چسپ دلائل موجود ہیں[106]۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر جمیل جالبی نے لفظ سلیمانی کی بابت لکھا کہ یہ لاحقہ ایک طرف ''شاہ سلیمان جاہ نصیر الدین حیدر'' سے تعلق کو ظاہر کرتا ہے اور دوسری طرف ''رسالۂ خاص سلیمانی'' سے تعلق کو بھی ظاہر کرتا ہے جس کے خود یوسف خاں کمبل پوش جمعدار تھے۔ ساتھ ہی انھوں نے مذہب سلیمانی کو انیسویں صدی کے فرنگی تصورات سے قریب تر بتایا ہے[107]۔ کمبل پوش کے بارے میں دوسرا اطالوی مآخذ خود بوسانی کا وہ مختصر اقتباس ہے جو اس نے پاکستانی زبانوں کے ادب پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ اس مضمون میں کوئی ایسا اشارہ نہیں ملتا جس سے یوسف کمبل پوش کے عیسائی یا اطالوی ہونے کے بیان کی تصدیق ہوتی ہو[108]۔ تفصیلات سے گریز کرتے ہوئے صرف دو تین داخلی شہادتیں یہاں درج کروں گا جس سے دتاسی کے مذکورہ بیان پر مزید سوالات اٹھتے ہیں۔ یوسف خاں کمبل پوش کے سفرنامے کا ابتدائیہ ملاحظہ کریں جہاں حمد اور نعتِ رسول مقبول ﷺ کا ایک ایک شعر بھی درج ہے۔ دیکھیے:

وہ الحق کہ ایسا ہی معبود ہے قلم جو لکھے اس سے افزوز ہے[109]

نعتیہ شعر ملاحظہ کیجیے:

نبی کون یعنی رسول کریم نبوت کے دریا کا در یتیم[110]

اس شعر سے پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ اشارہ حضرت عیسیٰ کی طرف نہیں بلکہ حضور ﷺ کی ذاتِ مبارکہ کی جانب ہے۔ خصوصاً دوسرے مصرعے میں تو ''در یتیم'' کہہ کر بات بالکل واضح کر دی۔ کیوں کہ کسی اور نبی یا پیغمبر کے لیے ''در یتیم'' کا لقب استعمال نہیں ہوتا۔ حضور ﷺ جہاں یتیم پیدا ہوئے وہیں اس ترکیب کے دوسرے معنی یعنی ''یکتا و تنہا وہ آبدار موتی جو صدف میں ہوتا ہے'' سے مراد بھی حضور ﷺ کی ذات مبارکہ ہی ہے۔ حال ہی میں ڈاکٹر نجیبہ عارف نے یوسف خاں کمبل پوش کا ایک نایاب متن ''سیر ملک اودھ'' دریافت کیا۔ اس سفرنامے کے آغاز میں بھی مصنف نے خواجہ میر درد کے حمدیہ اشعار کے بعد فارسی کے نعتیہ اشعار بھی درج کیے ہیں۔ ملاحظہ کیجیے:

جنت سرائے بار تو رضواں امانت دار تو
اے از گل رخسار تو فردوس اعلیٰ صفا
اے تاج نقش سروراں ہم خاتم پیغمبراں!
ہستی تو اے صاحب قرآں! در دین و دنیا بادشاہ[111]

Scanned with CamScanner

اشعار پڑھ کر اس بات میں کوئی شبہ کی گنجائش نہیں رہتی کہ یوسف کمبل پوش حضرت محمد ﷺ کو خاتم الانبیاء، صاحب قرآں اور دین و دنیا کے بادشاہ سمجھتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اسلامی عقائد پر پورا ایمان رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ سفرنامے میں کئی ایسے مقامات ہیں جن کے مطالعے سے اس کے مسلمان ہونے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا"[112]۔

ڈاکٹر تحسین فراقی نے درست لکھا کہ اگر یوسف کمبل پوش "عیسائی ہوتا تو شاگرد غالب الیگزینڈر ہیڈرے کی طرح وہ بھی حضرت مسیح علیہ السلام کی شان میں "مسدس نعت مسیح" قسم کی چیز لکھتا"[113]۔ حضور ﷺ سے عقیدت کے ساتھ ساتھ دیگر انبیاء، اولیاء اور بزرگانِ دین سے اس کی عقیدت کے اشارے بھی مذکورہ سفرنامے میں جا بجا ملتے ہیں۔ خصوصاً دکن کے مختلف علاقوں سے گزرتے ہوئے وہ جب نرمان پہنچتے ہیں تو وہاں سے سات کوس کی رہ نوردی کے بعد منکونا کے مقام پر خشک سالی انھیں کربلا کی یاد دلاتی ہے۔ وہ بے اختیار کہتے ہیں کہ "بہ سبب گرمی اور نہ برستے مینہ کے کنویں سوکھے تھے۔ حالات تشنگی شہدائے کربلا کی یاد آئی"[114]۔ ظاہری بات ہے کہ اس زمانے کے لکھنؤ میں واقعات کربلا اور شیعیت کے عقائد کے حوالے سے پھیلنے والے رجحان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ڈاکٹر تحسین فراقی نے اس بابت لکھا کہ "ماورالنہری شیعی نہیں ہو سکتا"[115]۔ فراقی صاحب کی یہ بات کافی حد تک درست بھی ہے لیکن اس ماورالنہری کے لیے یہ بات حتمی طور پر نہیں کہی جا سکتی جس کے اجداد ابتداً حیدرآباد دکن اور بعد میں وہ خود لکھنؤ آ کر نصیر الدین حیدر شاہ سلیمان جاہ کے دربار سے وابستہ ہوا ہو اور جہاں اسے جمعداری اور صوبے داری کے مناصب پر فائز کیا گیا ہو"[116]۔ یوسف خاں کمبل پوش کے ہاں ایسے بہت سے شواہد ملتے ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شیعیت کے حوالے سے اس کے دل میں نرم گوشہ موجود تھا۔ اس کے سفرنامے میں انبیاء، اولیاء اور بزرگانِ دین کے حوالے سے عقیدت کا اظہار تو بارہا کیا جاتا ہے لیکن خلفائے راشدین میں سے حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمان غنیؓ کی بابت ایک سطر موجود نہیں۔ شہدائے کربلا سے شدید عقیدت کا اظہار اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ وہ نہ صرف مسلمان بلکہ مذہب شیعیت کی طرف بھی مائل تھا۔ مؤلف سراپائے سخن نے یوسف کمبل پوش کے جو اشعار درج کیے ہیں اس میں سے ایک شعر دیکھیے:

حسد و بغض سے یہ دیکھتا ہے یوسف کو　　　کور ہوں غیر کی یا حیدر کرار آنکھیں[117]

ایک اور جگہ مؤلف سراپائے سخن نے یوسف کمبل پوش کے جو اشعار درج کیے ہیں ان سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ خاندان اہلِ بیت سے اس کی عقیدت کا کیا عالم تھا اور وہ کس طرح عشق بوتراب میں ڈوب کر شعر کہہ رہا تھا۔ شعر ملاحظہ کیجیے:

خدا کے فضل سے وہ دن نصیب ہو یوسف　　　رواں ہوں سوئے نجف عشق بوتراب میں پاؤں[118]

سیر ملک اودھ کے ابتداء میں بھی یوسف کمبل پوش نے ایک ضعیف حدیث کا جزو بہ مقتضائے لولاک لما

Scanned with CamScanner

خلقت الافلاک، استعمال کیا۔ مکمل حدیث ''لولاک لما خلقت الافلاک لولا علی لما خلقتک ولولا فاطمۃ لما خلقتکما، ۱۱۹'' ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ اے محمد ﷺ اگر آپ نہ ہوتے تو میں کائنات نہ پیدا کرتا اور اگر علیؓ نہ ہوتے تو میں آپ کو نہ پیدا کرتا اور اگر فاطمہؓ نہ ہوتیں تو میں آپ دونوں کو پیدا نہ کرتا۔ اس حدیث کے اندر چھپے معنی سے بھی ان کے عقائد پر کچھ نہ کچھ روشنی ضرور پڑتی ہے[۱۲۰]۔ محمد اکرام چغتائی نے سلیمانی مذہب کا تعلق مستعلی طیبی اسماعیلیوں کی ایک شاخ سلیمانیہ سے بتایا ہے سولہویں صدی عیسوی کے اواخر میں طیبی اسماعیلی منصب داعی کی حقیقی مستقلی کے مسئلے پر جب دو حصوں میں بٹ گئے تو ان میں سے ایک داؤدی کہلایا اور دوسرا سلیمانی۔ موخر الذکر فرقے کے سربراہ کا نام سلیمان بن حسن تھا۔ یوسف کمبل پوش کے ایک اطالوی خاتون مقالہ نگار ڈانیلا بریڈی نے بھی اپنے مقالے میں مذہب سلیمانی کے ذیل میں اسماعیلی سلیمانیوں کا بھی ذکر کیا ہے[۱۲۱]۔ یہ وہ دلائل ہیں جن کی بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یوسف کمبل پوش نہ صرف مسلمان بلکہ شیعی عقائد کی طرف مائل مسلمان تھا لہٰذا دتاسی کے مذکورہ عیسائی ہونے کے بیان میں کوئی صداقت معلوم نہیں ہوتی۔ جہاں تک یوسف کمبل پوش کے اطالوی نژاد ہونے کا تعلق ہے، اگر دتاسی نے اس کے سفرنامے کے پہلے صفحے کو ہی غور سے دیکھ لیا ہوتا تو اس غلط فہمی کا شکار نہیں ہوتا۔ اس صفحے پر یوسف کمبل پوش نے واضح طور پر لکھا ہے کہ نصیر الدین حیدر بادشاہ کے دربار سے وابستہ ہو کر وہ بڑے چین کی زندگی بسر کر رہا تھا کہ ''ناگہاں شوقِ تحصیلِ علم انگریزی کا دامن گیر ہوا۔ بہت محنت کر کے تھوڑے دنوں میں اسے حاصل کیا''[۱۲۲]۔ بھلا وہ شخص جو اطالوی نژاد ہو اسے لکھنؤ کے دربار میں انگریزی زبان سیکھنے کی ضرورت کیوں کر محسوس ہوئی، دتاسی اگر اس ایک نقطے پر ہی غور کر لیتا تو وہ اس طرح کے مغالطے کا شکار ہرگز نہ ہوتا۔ ڈاکٹر تحسین فراقی نے تو اس کے مغالطوں کا شق وار جائزہ لے کر خصوصاً واجد علی شاہ کے توپ خانے میں ۳۰ سال تک خدمات انجام دینے والا بیان۔ جب کہ اس کی بادشاہت کا کل زمانہ ۹ برس پر محیط ہے۔ اس طرح دتاسی کا یہ بیان کہ وہ اور ملکوں کے علاوہ جرمنی بھی گیا تھا جب کہ اس سفرنامے میں کہیں بھی جرمنی کا ذکر تک نہیں۔ اس کا جائزہ لے کر، یہ تک کہہ دیا کہ ''دتاسی نے اٹکل سے کام چلایا ہے کیوں کہ کمبل پوش کا سفر نامہ اس کی نظر سے نہیں گزرا''[۱۲۳]۔ فراقی صاحب کے بیان کو تقویت اس بات سے بھی ملتی ہے کہ دتاسی کے مرنے کے بعد اس کے شاگرد (F Deloncle) نے اس کے کتب خانے میں موجود تصنیفات و تالیفات اور مخطوطات کی ایک فہرست تیار کی تھی۔ یہ فہرست ۲۸۰ صفحات پر مشتمل فرانسیسی زبان میں طبع ہوئی[۱۲۴]۔ اسی فہرست سے استفادہ کرتے ہوئے قاضی عبدالودود نے ۳۳ صفحات پر مشتمل اردو میں دتاسی کے کتب خانے میں موجود کتب کی فہرست تیار کر کے اسے شائع کروایا[۱۲۵]۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ ان دونوں فہرستوں میں یوسف کمبل پوش کے مذکورہ سفرنامے کا کہیں اندراج نہیں۔ جغرافیہ اور سفرناموں کے ذیل میں شگرف نامۂ ولایت، سفر نامہ قسطنطنیہ اور سفر نامہ شہزادہ ایران ابو طالب خاں، کے اندراج کے سوا کسی اور سفرنامے کا ذکر اس فہرست میں موجود نہیں

Scanned with CamScanner

جو اس بات کی دلیل ہے کہ دتاسی نے غالباً یہ سفرنامہ دیکھا ہی نہیں اور بقول تحسین فراقی انکل سے کام لیا۔ ایسے انکل اور چٹکلے جن کا حقائق سے دور کا بھی واسطہ نہ ہو، دتاسی کے بیانات میں جابجا دیکھے جاسکتے ہیں۔ راجہ اندھیر سنگھ کی موت پر کیے جانے والے تبصرے میں دتاسی انھیں غیر متعصب قرار دینے کے ساتھ ساتھ یہ کہنا بھی ضروری سمجھتا ہے کہ راجہ صاحب نے مسیحی تعلیم کو دل سے قبول کرلیا ہوگا چاہے اس کا اظہار نہ کیا ہو۔ ان ساری قیاسی بیانات کے بعد دتاسی کا یہ کہنا کہ ان کے عیسائی ہونے کے گمان کی وجہ سے راجہ صاحب کی یاد ہم لوگوں کو اور بھی زیادہ عزیز ہونی چاہیے[۱۲۶]، خود دتاسی کی متعصبانہ سوچ کی عکاس ہے۔ کسی شخص کی یاد کو محض مذہب کی بنیاد پر زیادہ عزیز رکھنے کے بیان کو دتاسی کا تعصب نہ سمجھا جائے تو اور کیا سمجھا جائے؟ اسی طرح مہاراجہ بھرت پور کے انگلستان جانے کے ردعمل میں جب رانی صاحبہ نے اختلاف کیا تو دتاسی نے اس معاملے کو بھی مذہبی رنگ دیتے ہوئے لکھا کہ رانی صاحبہ کو خدشہ ہے کہ کہیں مہا راجہ مسیحی مذہب قبول نہ کرلیں[۱۲۷] حالاں کہ رانی صاحبہ کے اختلاف کی وجہ یہ تھی کہ ہندوؤں کا سفر کر کے دور جانا اس زمانے میں دھرم بھرشٹ تصور کیا جاتا تھا۔ دتاسی نے اس کو مسیح ہونے سے تعبیر کیا حالاں کہ اسی خطبے میں آگے چل کر اس نے لکھا ہے کہ مہاراجہ بھرت پور نے علماء سے رائے طلب کی جس کے جواب میں کچھ مخصوص پابندیوں کے بعد علماء نے اسے سفر کی اجازت دے دی ہے[۱۲۸]۔ نہ صرف ہندو اور سکھ راجاؤں بلکہ بعض مسلمان شہزادوں کے متعلق بھی دتاسی اسی قسم کے مبالغہ آمیز بیان دیتے ہیں۔ اودھ اخبار کا حوالہ دے کر شہزادہ جو کہ آخری مغل شہنشاہ کے پوتے ہیں، کے متعلق دتاسی کہتا ہے کہ مسیحیت کے حلقے میں شامل ہو چکے ہیں۔ ساتھ ساتھ شہزادے کے والد کو بھی دتاسی نے دین مسیح کا پیروکار گردانا ہے[۱۲۹]۔ شہزادہ سلیمان کی مذہبی رواداری کی بابت بہت کچھ لکھا جاچکا ہے۔ دتاسی اس رواداری کو ترک مذہب سے تعبیر کر کے عجیب مخمصے کا شکار دکھائی دیتا ہے۔

دتاسی نے اپنے مختلف خطبات اور مقالات میں پادری عماد الدین کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ یہ نو عیسائی انگلیکن فرقے کے پادری بن کر تحریر و تقریر کے ذریعے عیسائیت کے پرچار میں لگے ہوئے تھے[۱۳۰]۔ دتاسی نے اپنی مشہور تصنیف تاریخ ادبیات ہندوی و ہندوستانی میں پادری عماد الدین کے ترک اسلام کا احوال درج کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اپریل ۱۸۶۶ء میں وہ مذہب اسلام ترک کر کے دائرہ مسیحی میں داخل ہوئے۔ اپنے پرانے مذہب کی تردید میں انھوں نے تحقیق الایمان نامی کتاب لکھی۔ ۱۵۴ صفحات کی یہ کتاب لاہور سے ۱۸۶۶ء میں شائع ہوئی۔ ترک مذہب کی وجوہات پر ان کی دوسری کتاب واقعات عمادیہ ہے۔ حقیقی عرفان نامی مسیحی رسالہ ۱۸۶۸ء میں لاہور سے شائع ہوا۔ ہدایت المسلمین نامی کتاب بقول دتاسی خاص اہمیت کی حامل ہے جو اعجاز عیسوی کے جواب میں لکھی گئی۔ اس کتاب میں مسیحیت پر مسلمانوں کے اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے[۱۳۱]۔ اس کے ردعمل میں جن مسلمانوں نے کتابیں لکھیں، دتاسی نے ان کا بھی ذکر کیا ہے لیکن اس ضمن میں مولانا الطاف حسین حالی کی مشہور

Scanned with CamScanner

کتاب تریاق مسموم کا ذکر غالباً دتاسی نے نہیں کیا ہے[۱۳۲]۔

پادری عمادالدین کی تمام سرگرمیوں کی رپورٹ دتاسی کے سالانہ خطبات اور مقالات میں ملتی ہے مثلاً ۱۸۷۲ء کی سالانہ رپورٹ میں اس نے عمادالدین کی تعلیم محمد نامی کتاب کو بہترین دیسی مآخذ قرار دیتے ہوئے اسے مسیحی ادب میں اضافہ قرار دیا ہے۔ اسی طرح نغمہ زنبوری جو لاہور سے ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئی، اس میں لکھنؤ کے ایک مولوی اور پادری عمادالدین کے مباحثے کا ذکر موجود ہے[۱۳۳]۔ تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں لیکن یہ کہنا ضروری ہے کہ دتاسی پادری عمادالدین کو ایک مخلص عیسائی سمجھتے ہوئے اس کی جانب سے کی جانے والی تمام کوششوں اور سرگرمیوں کو بیان کرنا اور اس کی حوصلہ افزائی کرنا اپنا فرض سمجھتا ہے[۱۳۴]۔ ۷ دسمبر ۱۸۶۸ء کے خطبے میں بھی دتاسی نے اس موضوع پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور اپنا مذہب بدلنے کے حوالے سے اس نے واقعات عمادیہ کے دیباچے میں جو کچھ لکھا ہے، دتاسی نے اس کو درست مانا ہے۔ دتاسی مبالغہ آمیز رویہ اختیار کرتے ہوئے کہتا ہے کہ موصوف نے پندرہ برس کی عمر سے ہی مذہبی تحقیق و جستجو کے نتیجے میں علماء، فقراء کی صحبت اختیار کی۔ مسیحی مذہب کے مبلغین سے بھی ملتے جلتے رہے جس سے مذہب اسلام کے حقائق پر شبہ پیدا ہوا۔ مسلمان علماء ان شبہات کو دور کرنے میں ناکام رہے جب وہ مسلم عقائد پر قائم تھے تو پادری فنڈر (Pfander) کے خلاف نفرت آمیز تقریریں کیا کرتے تھے۔ یہ وہی فنڈر ہے جس کی بہ قول دتاسی ہندوستان میں بڑی دھوم تھی۔ آخر دین مسیحیت کا اس پر گہرا اثر ہوا اور وہ ریونڈرئی آر کلارک (T.R.Clark) کے ہاتھ پر ۲۹ اپریل ۱۸۶۶ء کو بپتسمہ قبول کیا[۱۳۵]۔ اس کے بعد خاندان کے دیگر افراد میں اس کے والد مولوی سراج الدین پانی پتی، بھائی خیر الدین، بیوی اور خاندان کے دیگر افراد نے بھی عیسائی مذہب قبول کرلیا[۱۳۶]۔

پادری عمادالدین کے مذہبی نظریات پر بہت تفصیل سے گفتگو ہوسکتی ہے لیکن یہاں اس کی گنجائش نہیں۔ اسلام، قرآن اور حضورﷺ سے متعلق اس کی بے سروپا باتوں کا جواب اہل علم نے بڑے مدلل انداز سے دیا ہے۔ خصوصاً اپنی کتاب کوایف الصحایف میں جس طرح بائبل کی حمایت میں اس نے لکھا کہ جن لوگوں نے اس کے مختلف حصوں کو لکھا تھا، وہ صاحب الہام تھے۔ انھوں نے غیر معمولی باتوں کو خدا سے معلوم کیا اور سیکھا اور نصیحت لکھنے کی قوت پائی۔ اس کے مطابق اہل علم تحریف کے جو الزامات لگاتے ہیں وہ غلط ہیں۔ اپنے مقدمے میں اس نے اس صورت حال کا ذمے دار محمدﷺ کو ٹھہرایا ہے اور ان کی ذات پر بے سروپا الزامات لگائے ہیں[۱۳۷] حالاں کہ خود عیسائیوں کے معتدل مذہبی پیشوا اس بات سے انکاری نہیں ہیں۔ پادری ڈبلیو۔ ڈی۔ کلن کی کتاب مسیحی کلیسائی تاریخ میں واضح طور پر لکھا ہے کہ انجیلی تواریخ کا کوئی حصہ ہمارے نجات دہندہ (حضرت عیسیٰ) کی موت سے بیس برس کے بعد تک نہ لکھا گیا تھا۔ روایت کے بموجب متی، مرقس، لوقا کی انجیلیں اس وقت اس ترتیب سے ظاہر ہوئیں جس طرح حال میں وہ ہمارے مستند ترجمے میں پیش کی جاتی ہیں۔ تینوں انجیلیں یروشلم کی بربادی جو ۷۰ء میں ہوئی تھی، کے کئی برس پہلے تشہیر کی گئیں[۱۳۸]۔

Scanned with CamScanner

بائبل میں جو مسلسل تحریف ہوئی، اس کے متعلق بائبل کے مشہور مفسر پادری ڈیلو لکھتے ہیں کہ پچھلی صدیوں میں ہم مقدس الفاظ کی حفاظت میں وہ احتیاط نہیں کر پائے جو عہد نامۂ قدیم کے پہنچانے میں پایا جاتا ہے۔ ایک نسخے کا نقل کرنے والا بعض اوقات وہ لفظ درج نہ کرتا جو اصل عبارت میں موجود ہے بلکہ وہ درج کر دیتا جو اس کے خیال میں ہونا چاہیے تھا۔ وہ ایک ناقابل احتیاط حافظے پر بھروسہ کرتا اسی لیے اختلاف عبارت بہت زیادہ ہے[139]۔ ایک اور عیسائی محقق پادری نارمن کا کہنا تھا کہ میں بڑے دکھ کے ساتھ مگر خلوص دل سے اپنی رائے پیش کرتا ہوں کہ بیسویں صدی کا پھر سے آنے والا مسیح کئی ایک چرچوں میں اپنی تعلیم کو بڑی مشکل سے پہچان پائے گا[140]۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ انجیل کے مصنفین نے خود بھی یہ اعتراف کیا کہ یہ ان کی اپنی تصنیف ہے۔ لوقا لکھتا ہے کہ ''چوں کہ بہتوں نے اس پر کمر باندھی ہے کہ جو باتیں ہمارے درمیان واقع ہوئیں، ان کو ترتیب وار بیان کر دیں'' میں نے بھی مناسب جانا کہ سب باتوں کا سلسلہ شروع سے ٹھیک ٹھیک دریافت کر کے تیرے لیے ترتیب سے لکھوں''[141]۔ یوحنا لکھتا ہے کہ ''اور بھی بہت سے کام ہیں جو یسوع نے کیے۔ اگر وہ جدا جدا لکھے جاتے تو میں سمجھتا ہوں کہ جو کتابیں لکھی جاتیں ان کے لیے دنیا میں گنجائش نہ ہوتی''[142]۔ ان بیانات سے اچھی طرح اندازہ ہو جاتا ہے کہ صرف لوقا کی انجیل نہ صرف اس کی اپنی تصنیف ہے بلکہ وہ خود یسوع کا حواری بھی نہ تھا اور جو کچھ اوروں سے سنا اسے لکھ دیا۔ یورپ کے کئی مفکرین تو بائبل کے تضادات کو دیکھ کر یہ تک لکھ چکے ہیں کہ مسیح محض ایک فرضی شخصیت ہے، اس کا تاریخ میں کوئی وجود ہی نہیں[143]۔ ان حقائق کے باوجود دتاسی کا پادری عمادالدین کو اس قدر اہمیت دینا محض مذہبی تعصب کے سوا کچھ نہیں۔ خود عمادالدین کے ہم مشرب پادری کریون ہدایت المسلمین پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

> اگر ۱۸۵۷ء کی مانند پھر غدر ہوا تو اسی شخص عمادالدین کی بدعنوانیوں اور بیہودہ گوییوں سے ہوگا جوان کو باہر پندرہ روپے کو بھی کوئی نہ پوچھے اور مشن ۷۰ روپے ماہوار اور کوٹھی ملے... ایسے لالچیوں کو کیا کہنا[144]۔

دل چسپ بات یہ ہے کہ پادری عمادالدین کی ذہنی کیفیت اور اس کی منتشر مزاجی کی جو تصویر دتاسی نے کھینچی ہے اس سے پوری طرح اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ ذہنی سطح پر ایک نارمل انسان نہیں تھا لیکن اس کی تمام سرگرمیوں یہاں تک کہ اسلام اور محمد ﷺ کے خلاف اس کی غلط سلط باتوں پر تو دتاسی نے صفحات کے صفحات کالے کیے۔ اور ان کی بابت فخریہ لکھا ہے کہ ''عمادالدین پہلے مذہب اسلام کے ''عماد'' (ستون) تھے تو اب مسیحی مذہب کے ''عماد'' ہیں[145]۔

دتاسی نے اس زمانے میں مسیحی مبلغین اور مسلمان مولوی کے درمیان ہونے والے مناظرے کی بابت بھی کچھ اشارے دیے ہیں[146]۔ ان مناظروں میں یہ شرط ہوتی تھی کہ اگر مولوی حضرات کو ان مناظروں میں شکست ہو تو وہ مسیحیت قبول کر لیں گے ورنہ پادری دائرۂ اسلام میں داخل ہو جائیں گے۔ دتاسی ان مناظروں کو بھی غیر جانب داری سے نہیں دیکھتا اور پہلے ہی یہ الزام لگا دیتا ہے کہ مسلمان یہ کبھی تسلیم نہیں کریں گے کہ وہ ان مباحثوں میں ہار گئے ہیں۔ اسی لیے

Scanned with CamScanner

بقول دتاسی ان مناظروں میں پھوہڑ دل خراش باتیں بھی رونما ہوتیں اور بات گالم گلوچ تک پہنچ جاتی جس کی وجہ سے مجسٹریٹ نے ان جلسوں کو ممنوع قرار دے دیا ہے[147]۔ حالاں کہ اس قسم کے واقعات تاریخ کے اوراق میں بھرے ہوئے ہیں کہ ان مناظروں میں کس طرح عیسائی مبلغین شکست کھا کر راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور ہوتے تھے۔ خود دتاسی نے مشہور پادری فنڈر کا ذکر کیا ہے[148]۔ لیکن یہ ذکر محض ایک سطر تک محدود ہے۔ ظاہری بات ہے کہ اس ذکر کو محدود ہونا ہی تھا کیوں کہ پادری فنڈر اور مولانا رحمت اللہ کیرانوی کے درمیان ہونے والے مناظرے کو عالمی سطح پر شہرت حاصل ہوئی۔ اس مناظرے میں پادری فنڈر اور اس کے حواریوں کو جو عبرت ناک شکست ہوئی اس کی بازگشت نہ صرف ہندوستان بلکہ ترکی اور یورپ تک میں سنی گئی۔ مولانا رحمت اللہ کیرانوی نے میزان الحق میں ردّ نصاریٰ کی کتب لکھنے اور مناظروں کے آغاز کی وجہ یہی بتائی ہے کہ عیسائیوں نے ہی دراصل پہل کرتے ہوئے اسلام کی تردید میں کتب و رسائل کو لکھ کر شہر شہر قریہ قریہ بانٹنا شروع کیا، جن کے جواب میں علما نے بھی اس موضوع پر تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کیا[149]۔ مولانا رحمت اللہ کیرانوی سے قبل مولانا آل حسن سے بھی پادری فنڈر کا مناظرہ ۱۸۴۴ء میں ہو چکا تھا۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر وزیر خان اور پادری فنڈر کے مناظرے کی تفصیلات بھی امداد صابری نے فرنگیوں کا جال میں درج کی ہے[150]۔ امداد صابری کے مطابق مولانا رحمت اللہ کیرانوی اور فنڈر کے درمیان مناظرے کا آغاز خط و کتابت کے ذریعے ۲۳ مارچ ۱۸۵۴ء کو ہوا۔ فریقین میں نو نو خطوط کے بعد مناظرے کی جگہ اور تاریخ وغیرہ کا تعین ہوا۔ پھر ۱۱/ اپریل ۱۸۵۴ء کو مناظرے کا پہلا اجلاس منعقد ہوا۔ مولانا رحمت اللہ کیرانوی کے ساتھی ڈاکٹر وزیر خان اور پادری فنڈر کے ساتھی پادری فرنچ تھے[151]۔

مفتی محمد تقی عثمانی بائبل سے قرآن تک میں رقم طراز ہیں کہ یہ مناظرہ پیر دس اپریل ۱۸۵۴ء کو بہ مقام کٹرہ عبدالمسیح، اکبر آباد آگرہ میں ہوا۔ پہلے اجلاس میں فنڈر نے سات آٹھ مقامات پر بائبل کی تحریف کی بابت اعتراف بھی کیا لیکن دوسرے روز زچ ہونا شروع ہو گیا اور تیسرے روز مناظرے سے راہ فرار اختیار کی۔ بعد میں جرمنی، سوئٹزرلینڈ اور انگلستان میں گیا اور لوگوں کو یہی باور کراتا رہا کہ اس نے مناظرے میں مسلمانوں کو بری طرح شکست دی ہے۔ پھر قسطنطنیہ چلا گیا۔ وہاں سلطان عبدالعزیز سے بھی غلط بیانی کی کہ اس نے مولانا رحمت اللہ کیرانوی کو مذکورہ مناظرے میں شکست دی تھی۔ سلطان عبدالعزیز نے ۱۸۶۴ء میں رحمت اللہ کیرانوی کو شاہی مہمان بنا کر قسطنطنیہ بلوایا لیکن فنڈر نے ایک بار پھر راہ فرار اختیار کی[152]۔ اگلے روز کے اخبارات میں بھی اس خبر کے خوب چرچے رہے۔ مصنف ''ایک مجاہد معمار'' نے لکھا ہے کہ لندن ٹائمز میں بھی اس خبر کو نمایاں جگہ ملی[153]۔ پاؤل (Avril A.Powell) نے اپنی تصنیف میں مسلم مشنریز اور ہندوستان کے باہمی تعلقات پر اس واقعے کے بارے کھل کر روشنی ڈالی ہے۔ مذکورہ مناظرے کی تفصیلی بحث بھی اس کتاب میں موجود ہے[154]۔ مصنف Muslim and Missionaries in Pre Mutiny India کا کہنا ہے کہ جب مسلمانوں نے عیسائیوں کے خلاف کاؤنٹر اٹیک کیا تو ۱۸۵۴ء کو آگرہ میں ہونے والا مناظرہ یعنی 'Great debate' کے

Scanned with CamScanner

بعد مسلمانوں اور مشنریز کے درمیان گفتگو کا ایک طرح سے خاتمہ ہو گیا اور بات چیت میں رکاوٹ پیدا ہو گئی۔ مصنف کے مطابق:

> This 'Manazra' marked the end of pre mutiny phase of interaction between Muslims and Missionaries[155].

غرض کہ ان واقعات کو بڑی اہمیت حاصل رہی۔ نہ صرف مقامی سطح پر محققین نے اسے صراحت کے ساتھ پیش کیا بلکہ پوری دنیا سے تعلق رکھنے والے مستشرقین نے بھی اس مناظرے کو خاص اہمیت دی اور اس کے نتائج پر سیر حاصل بحث بھی کی۔ لیکن اس واقعے کو اگر کسی نے اہمیت نہیں دی تو وہ دتاسی ہی ہے جو ہندوستان میں ہونے والی تمام چھوٹی بڑی سرگرمیوں کو رپورٹ کرنا تو اپنا فرض سمجھتا ہے لیکن اس نے اس اہم واقعے کو درج کرنا غیر ضروری سمجھا۔ پادری عمادالدین کے لیے تو اس نے صفحات کے صفحات کالے کیے لیکن مولانا رحمت اللہ کیرانوی کے بارے میں کیمبرج کے شعبہ دینیات کے پادری جی ولیم (G.William) سے منسوب اس بیان پر اکتفا کیا کہ سوئٹزرلینڈ کے پادری فنڈر (Pfander) کے جواب میں اظہار الحق نامی جو کتاب لکھی گئی ہے، اس کی تردید مشرقی عیسائیوں نے نہایت کمزور اور غیر مدلل انداز میں کی ہے[156]۔ اس عبارت سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ رحمت اللہ کیرانوی کی شہرت اس زمانے میں کیمبرج تک پہنچ چکی تھی لیکن دتاسی کا اس بابت انجان رہنا، اس کی معصومیت پر محمول کیا جائے یا اس رویے کو دتاسی کے متعصبانہ اور جانب دارانہ رویے کی دلیل کے طور پر استعمال کیا جائے، فیصلہ صاحبان علم پر چھوڑا جاتا ہے۔

دتاسی کے مذہبی جذبات کو اس وقت بڑی ٹھیس لگتی ہے جب کوئی یوروپی اپنا مذہب تبدیل کر کے دائرۂ اسلام میں داخل ہو جائے۔ وہ ایک مبصر کا فریضہ ادا کرتے ہوئے ان اشخاص کی تبدیلیٔ مذہب کے بارے میں اطلاع تو ضرور فراہم کرتا ہے لیکن ان واقعات کے بیان میں اس کا لہجہ بڑا ترش ہو جاتا ہے۔ ایسے واقعات کے بیان میں کہیں کہیں مبالغہ آرائی اور جانب داری کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً بعض یوروپیوں کے تبدیلیٔ مذہب کو وہ الٹی گنگا میں بہنے کی مثال دیتے ہوئے انھیں ''بدراہ'' تک کے خطاب سے نوازنے سے گریز نہیں کرتا۔ مسٹر ملول (Melvill) ٹامس جانسن اور ان کی بیوی وغیرہ کی تبدیلیٔ مذہب کا حوالہ انڈین میل سے۔ پینے کے بعد سندھ کے دو ریلوے افسروں کی تبدیلیٔ مذہب کی بابت اس نے لکھا کہ ان پر لاہور میں یہ افتاد پڑی۔ سر ڈبلیو میکناٹن (Sir. W.Macnaughte) کی دختر جو افغانیوں کے انقلاب کے بعد مسلمان ہو کر محمد اکبر کے حرم میں داخل ہوئیں، اسی طرح گورنر جنرل لارڈ ایلن برو (Ellinbrough) کی بیوی، جس نے ایک عرب شیخ سے شادی کی[157]۔ ایک انگریز رابرٹ گرین (Robert Green) جو برمنگھم کا باشندہ تھا۔ اس کے والد ۱۸۵۷ء کے غدر میں مارے گئے تھے، اس کے اسلام قبول کرنے پر دتاسی کو سخت حیرت ہوتی ہے[158]۔ اسی طرح انڈین میل، ۱۴ فروری ۱۸۷۰ء کی ایک خبر کا حوالہ دیتے ہوئے ایک معزز انگریز خاتون ''ڈونلی'' (Donnelly) کے لکھنو میں اسلام

قبول کرنے کا حال بھی درج کیا ہے[۱۵۹]۔ اس طرح کے بہت سے واقعات ہیں جس کا ذکر دتاسی وقتاً فوقتاً اپنے خطبات اور مقالات میں کرتا رہتا ہے۔ ۲ جون ۱۸۷۹ء کے اودھ اخبار کے رپورٹ کا حوالہ دیتے ہوئے لندن کے [illegible] ٹامس ولیم پراڈشن (T.W Pradiaon) اور رنگون کے ایک سرکاری افسر کے قبول اسلام کو ہدف تنقید بناتا ہے[۱۶۰]۔ وہ یورپیوں کے اسلام لانے پر نہ صرف متعجب ہوتا ہے بلکہ ان کے لیے سخت کلمات کہنے سے بھی نہیں چوکتا۔ ہندوستانی زبان وادب ۱۸۷۵ء کا جائزہ لیتے ہوئے اپنی رپورٹ کے آخر میں وہ اس صورت حال پر اپنی جانب داری پر قابو نہ رکھ سکا اور بڑے تلخ انداز میں لکھا کہ کم لوگوں کو یقین آئے گا کہ یورپین بھی ہندوستان آکر مسلمان ہو جاتے ہیں اور اس طرح اپنے ملک کو بدنام کرتے ہیں۔ دتاسی اس طرح کے واقعات کو افسوس ناک حقیقت قرار دیتا ہے۔ اسی طرح بنگلوں میں چار انگریزوں کے اسلام قبول کرنے کے واقعے کو وہ ان کی گم راہی سے تعبیر کرتا ہے[۱۶۱]۔ ۱۸۷۱ء میں ہندوستانی زبان وادب کا جائزہ لیتے ہوئے بھی اس کے اسی قسم کے جذبات کا اظہار کرتے ہوئے لکھا کہ "مجھے یہ دیکھ کر ملال ہوتا ہے کہ بعض عیسائی لوگ اندھے پن اور بے شرمی سے اسلام قبول کر لیتے ہیں اور حقیقت کو چھوڑ کر گم راہی میں پڑ جاتے ہیں"[۱۶۲]۔ ان نام ور انگریزوں کی بابت تو دتاسی کچھ تاویل نہیں پیش کر پاتا لیکن جب معمولی حیثیت کے انگریز مذہب تبدیل کرتے ہیں تو دتاسی اس کی مختلف تاویلیں پیش کرتا ہے۔ کبھی اسے شادی کرنے کی مجبوری کہہ کر مالی تنگ دستی کی وجہ قرار دیتا ہے۔ ۶ دسمبر ۱۸۶۹ء کے خطبے میں اس نے لکھا کہ اس سال بعض تنگ دست یورپین مسلمان ہو گئے۔ اخبار چشمہ علم کا حوالہ دیتے ہوئے اس نے لکھا کہ بہت سے انگریز بھیک منگے مدراس کی ایک مسجد میں جمع ہوئے اور شریک اسلام ہونے کا اعلان کیا۔ ساتھ ہی نماز میں شریک ہوئے۔ مذکورہ اخبار کا بیان ہے کہ بعض دوسرے یورپیوں کا بھی یہی ارادہ ہے کہ اسلام قبول کرلیں اور حج کے لیے جائیں اور اس طرح اپنا پیٹ بھریں۔ سوئٹزرلینڈ کے ایک شخص نے کمال کر دیا۔ نہ صرف یہ کہ اسلام قبول کر لیا بلکہ مشرقی لباس زیب تن کر کے بندیل کھنڈ میں تبلیغ کرتا پھر رہا ہے۔ مجمعوں میں تقریر کرتا پھرتا ہے اور قرآن کے مطالب اردو میں بیان کرتا ہے[۱۶۳]۔ دتاسی کے اس بیان پر حیرت یہ ہوتی ہے کہ اگر وہ تنگ دست عیسائی تھے تو انھوں نے حج پر جانے کا ارادہ کس طرح کیا۔ دتاسی اس بات کا کوئی جواب نہیں دیتا۔ یہ تو چلیں وہ عیسائی تھے جو دنیا دار قسم کے لوگ تھے۔ دتاسی جب ان دنیا دار انگریزوں کی تبدیلیٔ مذہب پر اس قدر پیچ وتاب کھاتا ہے تو ایسے لوگ جو عیسائیت کی تبلیغ کے غرض سے دنیا کے مختلف حصوں میں مقرر کیے گئے ہوں اور کسی طرح ان پر دین اسلام کی حقانیت کا راز کھل جائے اور وہ دائرۂ اسلام میں داخل ہو جائیں تو اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ دتاسی کے دل پر کیا گزرتی ہوگی۔ ایسی بہت سی مثالیں یہاں پیش کی جا سکتی ہیں۔ صرف ایک مثال پر اکتفا کروں گا۔ مثلاً جب ایک مشنری اسلام قبول کر لیتا ہے تو دتاسی کہتا ہے کہ "تعجب کی بات یہ ہے کہ نارمن (Norman) نام کے میتھوڈسٹ فرقے کا ایک مشنری جو عیسائیت کی تبلیغ کے لیے قسطنطنیہ بھیجا گیا تھا، مسلمان ہو گیا اور اب امریکہ جا کر اسلام کی اشاعت کا فریضہ انجام دے رہا ہے[۱۶۴]۔"

Scanned with CamScanner

۴

دتاسی کے خطبات، مقالات اور تصانیف کے مطالعے سے ہندوستان میں مسیحیت کی تبلیغ کے ضمن میں کی جانے والی صحافتی اور اشاعتی کوششوں کی پوری تاریخ بھی مرتب کی جا سکتی ہے۔ ہندوستان بھر سے شائع ہونے والی ادبی اور علمی کتابوں کی تفصیلات بتانے کے ساتھ ساتھ وہ عیسائیت کے موضوع پر شائع ہونے والی کتب، اخبارات و رسائل اور مختلف اشخاص و اداروں کی جانب سے کی جانے والی کوششوں کو ضرور زیر بحث لاتا ہے۔ اس کے تقریباً ہر سالانہ خطبے اور مقالے میں اس حوالے سے کچھ نہ کچھ معلومات ضرور ملتی ہیں۔ اس سلسلے میں وہ اپنے فرقے یعنی کیتھولک کی سرگرمیوں ہی کو نہیں بلکہ ہر فرقے کے مشنریوں کی جانب سے کی جانے والی کوششوں کو تحسین کی نظر سے دیکھتا ہے۔ مرزاپور سے شائع ہونے والے رسالے خیر خواہ ہند جولندن مشنری سوسائٹی کے پادری مارتھر (Marther) کی ادارت میں شائع ہوتا تھا، کی بابت دتاسی کا کہنا ہے کہ اس میں نہ صرف امریکن مشنریوں کے مضامین شائع ہوتے رہے بلکہ ہر فرقے جیسے پروٹسٹنٹ مشنریوں کے مضامین بھی فراخ دلی سے شائع کیے جاتے ہیں[۱۶۵]۔

دتاسی انجیل اور اور زبور کے وہ ایڈیشن جو لندن بائبل سوسائٹی نے دہرے کالم میں شائع کیے اور جن میں ہندوستانی الفاظ کی فرہنگ بھی شامل ہے کی، بڑی تعریف کرتا ہے۔ دہرے کالم کا مقصد ظاہری بات ہے یہ تھا کہ ایک کالم لاطینی حروف اور دوسرا ہندوستانی میں ہو۔ اسی طرح کیتھولک مشنری کی جانب سے بھی اس قسم کی کوششوں کا احوال دتاسی کے ہاں ملتا ہے جن کا مقصد بقول دتاسی مدارس اور دیگر عیسائی اداروں کی ضرورتوں کو پورا کرنا ہے[۱۶۶]۔ اس کے ساتھ وہ تشریحی کتابیں جو مختلف مشنریز دین مسیحیت کو عام فہم بنانے کے لیے شائع کر رہے تھے، دتاسی ان کی تفصیلات بھی خاص طور پر درج کرتا ہے۔ مثلاً عیسائیت کی تبلیغ کے لیے افسانوی انداز میں لکھی گئی کتاب نیا کاشی کھنڈ جس میں ایک بوڑھے شخص کو اس فکر میں غلطاں و پیچاں دکھایا گیا ہے کہ کسی طرح اس مقدس شہر بنارس کے سارے باشندے دین مسیحیت میں داخل ہو جائیں۔ اس فکر میں اس کے ہاتھ یہ کتاب لگتی ہے جس کے مطالعے سے اسے اپنے خوابوں کی تعبیر نظر آنے لگتی ہے۔ کتاب میں ایک ہندو اور اس کے بیٹے کے درمیان ہونے والی فرضی گفتگو کا حال درج ہے جس میں اسلام، مسیحیت اور بت پرستی کا مقابلہ و موازنہ کیا گیا ہے اور آخر میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ مسیحی مذہب ہی دراصل انسانیت کی نجات کا ضامن ہے۔ اسی قسم کی ایک اور کتاب سچے اوتار ہے جس میں خدا کے انسان میں حلول کر جانے سے متعلق کچھ فلسفیانہ مباحث کو چھیڑا گیا ہے۔ یہ کتاب بھی دراصل حقیقی تثلیث اور ہندوؤں کے تری مورتی سے متعلق ہے جس میں ہندو جاتری اور مسیحی مبلغ کے درمیان مباحثہ دکھایا گیا ہے۔ کہیں قرآن سے انجیل کا مقابلہ اور کہیں محمد ﷺ اور فارقلیط یعنی روح القدس کا فرق بیان کیا گیا ہے[۱۶۷]۔

۴ دسمبر ۱۸۶۴ء کے خطبے میں وہ اطلاع دیتا ہے کہ انجمن اشاعت معلومات مسیحی (Society of promoting

Christian knowledge) نے مدارس کے لیے مقامی دینی کمیٹی قائم کی ہے۔ اس کمیٹی نے ہندوستانی کے علاوہ دیگر زبانوں تامل، تلنگی وغیرہ میں بھی دس ہزار سے زائد کتب ورسائل چھپوائے ہیں تاکہ مسیحی مذہب کی نشر واشاعت ہو سکے[۱۶۸]۔ ۷ دسمبر ۱۸۶۸ء کے خطبے میں امرتسر، لاہور، مرزاپور، بریلی اور لکھنؤ وغیرہ سے چھپنے والی مسیحی مذہب سے متعلق بہت سی کتب کا تذکرہ موجود ہے۔ ان میں (۱) تفسیر کتاب مقدس بائبل جس میں مشکل عبارتوں کی تشریح بائبل ہی کی دوسری عبارتوں کی مدد سے کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ (۲) بائبل اور قرآن کے درمیان مقابلہ (۳) جنگ مقدس وغیرہ اہمیت کی حامل ہیں۔ موخر الذکر جے۔ بنین (Bunyan) کی مشہور تصنیف 'Holy War' کا اردو ترجمہ ہے جو مسز والش (Walsh) نے کیا ہے[۱۶۹]۔ ایک اور کتاب جس کا ذکر دتاسی بڑے جوش سے کرتا ہے، کپتان ایکمان (Aikman) کی ثلاثہ الکتب ہے۔ یہ کتاب (انجیل) عہد نامۂ عتیق (توریت) اور قرآن کی بابت اہم معلومات پر مبنی ہے اور اپنے زمانے میں بے حد مقبول ہوئی[۱۷۰]۔ اسی طرح جان مردوک John Murdok کی کتاب کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ مسیحی مبلغین اور ان کی زیر ہدایت شائع ہونے والی کتابوں کی فہرست ہے جو نہایت مفید ہے۔ ۳۱۳ صفحات پر مشتمل یہ کتاب Gatalogue of the Christrian vernacntra literature of India. کے نام سے ۱۸۷۰ء میں مدراس سے شائع ہوئی[۱۷۱]۔ علوم مسیحی کے فروغ میں جو انجمنیں اس وقت پورے ہندوستان میں کام کر رہی تھیں، انھیں بھی دتاسی اپنے خطبات اور مقالات میں ضرور سراہتا ہے۔ مثلاً Society of Promoting Christian Knowledge کی تین شاخوں، مدراس، بمبئی اور بنگال کا ذکر کرتے ہوئے ان کے کام کی خوب تعریف کی۔ پھر لاہور کے ڈوینیٹی اسکول (Divinity School) کا ذکر بھی بڑے اچھے الفاظ میں کیا ہے۔ مشہور مسیحی مصنفین میں جے۔ ڈبلیو فرنچ اور ریونڈر۔ آر۔ کلارک (R.Clark) کی ان کوششوں کو تحسین کی نظر سے دیکھا گیا ہے جن کا مقصد مسلمانوں اور ہندوؤں کے مقابلے میں بقول دتاسی صداقت پر حامل بائبل کی تفسیر کا مطالعہ کرنے کی طرف راغب کرتا ہے[۱۷۲]۔

دین مسیحیت کے پھیلاؤ اور قبولیت کے ضمن میں دتاسی اخبارات ورسائل کی اہمیت سے بے خبر نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جو اخبارات ورسائل عیسائیت کی تبلیغ میں اہم کردار ادا کر رہے ہیں، دتاسی ان کا ذکر اپنے خطبات ومقالات میں لازمی کرتا ہے۔ مختلف صوبوں اور شہروں سے نکلنے والے مسیحی اخبارات ورسائل کی تاریخ ان خطبات ومقالات کو پڑھ کر مرتب کی جا سکتی ہے۔ آگرے سے نکلنے والے اخبار خیر خواہ خلق جو ہندوستانی میں نکلتا تھا، اسی طرح دیوناگری میں شائع ہونے والے لوک متر کی بابت دتاسی کا کہنا ہے کہ دونوں اخبارات دین مسیح کی نشر واشاعت کے مقصد کو حاصل کرنے میں خاطر خواہ حد تک کامیاب ہیں۔ اول الذکر مسلمانوں اور موخر الذکر ہندوؤں میں مسیحیت کی اشاعت کا فریضہ انجام دے رہے ہیں[۱۷۳]۔ پادری عماد الدین کے رسالے حقیقی عرفان کی بابت دتاسی کا کہنا تھا کہ ہر ماہ امرتسر سے مسیحیوں کے لیے شائع ہوتا ہے لیکن اس میں امرتسر کے مسلمانوں کو بھی مخاطب کیا جاتا ہے۔ اسی طرح مواعظ عقبی جو سنہ ۱۸۶۷ء

Scanned with CamScanner

سے دہلی سے شائع ہو رہا تھا، اس کی بابت لکھا ہے کہ اس رسالے کی اشاعت دو عیسائی سندھی ہندوؤں کے ہاتھ میں ہے۔ مخزن مسیحی کو مدیر جے۔ جے واش لاطینی رسم الخط میں الٰہ آباد سے نکالتے ہیں۔ اس کے مخاطب بھی ہندوستانی عیسائی ہوتے ہیں[۱۷۴]۔ جے۔ جے واش (J.J.Walsh) کی جانب سے اردو میں کرسچن ٹریژر تحفۂ مسیحیت کی بابت لکھا ہے کہ بدستور شائع ہو رہا ہے[۱۷۵]۔ اپنے ایک اور مقالے میں اس رسالے کی بابت لکھا ہے کہ اس میں اردو کی بعض مسیحی نظمیں، مناجاتیں وغیرہ بھی شائع ہوتی ہیں جو انگریزی بحر اور انداز کی ہوتی ہیں۔ اس کے ضمیموں میں بعض مذہبی کتابوں کے ترجمے اکثر شائع ہوتے ہیں[۱۷۶]۔

دتاسی ان لوگوں کی حوصلہ افزائی میں بعض اوقات حقائق کو پوری طرح نظر انداز کر دیتا ہے مثلاً جب پائنیر کے مدیر نے یہ لکھا ہے کہ کہ مشنریوں کی کوششوں کو ہندوستان میں خاطر خواہ کامیابی حاصل نہیں ہو رہی ہے تو دتاسی ردعمل میں اسے آزاد خیال ہندو قرار دے کر مشنریوں کو یہ نصیحت کرتا دکھائی دیتا ہے کہ ان خیالات سے مشنریوں کے حوصلے پست نہیں ہونے چاہئیں۔ وہ اس معاملے میں کچھ زیادہ ہی خوش گمانی میں مبتلا نظر آتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ معلموں کی حیثیت سے پروٹسٹنٹوں نے خاطر خواہ کامیابی حاصل کی ہے۔ وہ اس بات کی بھی تردید کرتا ہے کہ یورپ سے بھیجے گئے یہ مشنریز، اہلِ ہند میں اپنے عقائد نہیں پھیلا سکیں گے[۱۷۷]۔ اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے وہ مختلف طرح کے درست اور غیر مصدقہ اعداد و شمار بھی پیش کرتا ہے تاکہ لوگ عیسائیت کے فروغ کی بابت کی جانے والی کوششوں کو دیکھ کر اس جانب راغب ہو جائیں۔ ریاست میسور کے بارے میں اعداد و شمار پیش کرتے ہوئے اس کا کہنا تھا کہ "کل آبادی پچاس لاکھ پچپن ہزار چار سو بارہ ہے۔ ان میں سے اٹھارہ ہزار دو سو ستاون کیتھولک ہیں اور سات ہزار ایک سو چالیس پروٹسٹنٹ"[۱۷۸]۔ خود اس کے پیش کیے اعداد و شمار سے مسیحیت کی سُست رفتار ترقی کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ۱۸۶۸ء میں ہندوستان کی مذہبی زندگی کا حال بیان کرتے ہوئے علی گڑھ کے اخبار میں جو اعداد و شمار شائع ہوئے وہ Annual of Indian Administration سے لیے گئے تھے۔ ان اعداد و شمار کو درج کرتے ہوئے دتاسی لکھتا ہے کہ:

> اس وقت ۱۵ کروڑ ہندوستانیوں میں دس لاکھ ترانوے ہزار عیسائی ہیں جن میں سے ۶۴۰۰۰۰ رومن کیتھولک ہیں۔ ۴۵۳۰۰۰، پروٹسٹنٹ وغیرہ۔ گیارہ کروڑ برہمی مذہب کے ہندو، تیس لاکھ بدھ مت، دو کروڑ پچاس لاکھ مسلمان اور ایک کروڑ بیس لاکھ قدیم باشندے ہیں جو نیم وحشیانہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ ستر لاکھ پارسی، یہودی ہیں[۱۷۹]۔

مسیحی تبلیغی سرگرمیوں کی بابت اس کا کہنا تھا کہ مبلغین اپنا مذہبی جوش ظاہر کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہیں جانے دیتے چناں چہ میلوں کے موقعے پر جم غفیر میں یہ مشنری اپنے خیمے لگاتے ہیں، تقریریں اور واعظ کرتے ہیں، رسالے تقسیم

کرتے ہیں، جس کے نتیجے میں ۲۸ جنوری ۱۸۶۵ء کو گنگا جمنا کے سنگم الہ آباد میں میلے کے آخری دن لگ بھگ ۷۰ ہزار لوگوں کو تبلیغِ مسیحیت کی گئی [۱۸۰]۔ اس طرح مختلف اخبارات ورسائل جو دینِ مسیح کی نشر واشاعت میں مصروف کار تھے ان کی بابت بھی اطلاعات فراہم کرتے ہوئے دتاسی بڑی خوشی محسوس کرتا ہے۔ آگرے سے نکلنے والے خیر خواہ ہند کی بابت اس کا کہنا ہے کہ دینِ مسیح کی نشر واشاعت میں یہ اخبار پیش پیش ہے۔ مشنریز مقاصد کے تحت چھپنے والی کتابوں پر تعریفیں اس میں چھپتی ہیں [۱۸۱]۔ اپنے ایک مقالے میں دتاسی نے اس زمانے کے چھاپہ خانوں کی صورت حال بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ ۳۵ چھاپے خانوں کا انتظام اس وقت مشنریوں کے ہاتھ میں ہے جن سے پچھلے دس سالوں میں تین ہزار چار سو مختلف کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ یہ کتابیں مختلف مشن اسکولوں میں تقسیم کی جاتی ہیں اور دتاسی نے واضح طور پر لکھا ہے کہ ان مشن اسکولوں کا مقصد تثلیث کی تعلیم ہے [۱۸۲]۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے انگلستان کے اینگلیکن کلیسا کے تین بشپ کی جانب سے ۲۶ اور ۲۷ نومبر ۱۸۷۳ء کو ناگ پور میں ہونے والے اجلاس میں کنٹر بری اور یارک کے لاٹ پادریوں کے آگے رکھی جانے والی اس تجویز کی دتاسی پرزور حمایت کرتا ہے جس کے مطابق ہندوستانی طلباء کو وظیفہ دے کر برطانوی یونی ورسٹیوں میں تعلیم دی جائے تاکہ وہ واپس آکر کلیسائی علاقے کے نظم ونسق کو بہتر طریقے سے چلا سکیں۔ اس کے علاوہ ہندوستانی زبان میں تعلیم دینے والے عیسائی اسکولوں اور مدرسوں کی تعداد میں اضافے کے لیے برطانوی پارلیمنٹ سے قانون منظور کرانے کی سفارش بھی کرتا ہے [۱۸۳]۔ دتاسی کو اس بات کا اچھی طرح احساس ہے کہ جن علاقوں میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے اثرات کم ہیں وہاں عیسائیت کا پرچار نسبتاً آسان ہے۔ اسی لیے وہ چھوٹا ناگ پور کے مغربی پہاڑی اضلاع اور سنتال کے نیم وحشی قبائل میں مشنریوں کی کامیابی پر خوشی کا اظہار کرتا ہے [۱۸۴]۔ اسی طرح دتاسی کلکتہ کے اسقف ملمن کے حوالے سے کہتا ہے کہ شمالی ہند کی نسبت جنوبی ہند میں لوگ زیادہ تعداد میں مسیحیت کے حلقے میں شامل ہو رہے ہیں۔ دتاسی کے مطابق بعض اضلاع کے تو سارے کے سارے لوگ مسیحیت قبول کر چکے ہیں [۱۸۵]۔ دتاسی کے مطابق انگریزی مشن جو ہندوستان میں کام کر رہے ہیں انھیں خوب کامیابی حاصل ہو رہی ہے۔ صوبۂ بنگال، صوبہ ہائے شمالی و مغربی، صوبۂ بمبئی، مدراس و دیگر مدارس میں عیسائیوں کی کل تعداد ایک لاکھ اٹھاون ہزار آٹھ سو ترانوے تھی۔ مشنریوں کی تعداد جو تبلیغی کام کر رہے ہیں ۴۱۸ تھی اور کل ۸۹۰ کلیسا یا گرجے تھے [۱۸۶]۔ ۳ دسمبر ۱۸۶۶ء کے خطبے میں دتاسی ہندوستان کے مختلف صوبوں میں کام کرنے والے مبلغین کی تعداد ۵۱۵ بتاتا ہے۔ ان میں وہ مبلغین جو اینگلیکن (Anglicane) اور غیر کیتھولک ہیں، وہ بھی شامل ہیں۔ دتاسی کے خیال میں کیتھولک مبلغین کی تعداد اس سے کہیں زیادہ ہوگی اس لیے کہ اس وقت تک ہندوستان میں دس لاکھ کے قریب کیتھولک فرقے کے لوگ موجود تھے [۱۸۷]۔ مسیحیت کی سال بہ سال ترقی کے حوالے سے ایک فرانسیسی رسالے Anuals de le prepagation de la toi مارچ ۱۸۶۷ء اور نومبر ۱۸۶۸ء کی اشاعت میں آگرے کے مشنریوں کے متعلق جو تفصیلی رپورٹ نائب پوپ

مانسیور یعقوبی Mgr Jacopi نے لکھی، اس رپورٹ کے مندرجات درج کرتے ہوئے دتاسی نے ہندوستان بھر میں اس وقت تک کیتھولک عقیدے کے لوگوں کی تعداد ۸ لاکھ تک بتائی ہے۔ اس میں سیلون کے ایک لاکھ ساٹھ ہزار عیسائی بھی شامل ہیں[۱۸۸]۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ دو سال قبل کی مذکورہ رپورٹ میں دتاسی یہ تعداد دس لاکھ ظاہر کر رہا ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دتاسی عیسائیوں کی تعداد بتانے کے معاملے میں یا تو مبالغے سے کام لے رہا ہے یا اس تک جو اطلاعات پہنچ رہی ہیں وہ درست نہیں تھیں۔

انگریزوں نے ہندوستان میں عیسائیت کے فروغ کے لیے جو طریقہ کار اختیار کیا اس میں ایک اہم ترین حکمت عملی تعلیم کی باگ اپنے ہاتھ میں رکھنا تھا۔ ویسے تو تدبیر کند بندہ تقدیر کند خندہ۔ لیکن ان کا خیال درست تھا کہ بچوں کو جیسی تعلیم دی جائے گی وہ اسی رنگ میں رنگ جائیں گے۔ اسلام کا عالمگیر مذہب عیسائیت کا نہ صرف سب سے بڑا حریف تھا بلکہ وہ سازوسامان بھی رکھتا تھا جس سے دشمنوں کا مقابلہ کیا جا سکے۔ پہلی مرتبہ ایک بڑی اسلامی مملکت (براعظم ہند) عیسائیوں کے ہاتھ میں تھی۔ اس لیے ہر قسم کے تجربے ہو رہے تھے کہ کس طرح اس کو اپنے ماضی اور اپنی ثقافتی میراث سے کاٹ کر ایک وفادار رعیت بنایا جائے۔ اندلس میں عیسائی حکومت کے قیام پر یا تو قتل عام کیا گیا یا ان کو جلاوطن کیا گیا۔ اس سے ملک کو اس قدر معاشی اور تمدنی نقصان پہنچا کہ اس کی تقلید ممکن نہ تھی۔ ۱۸۳۰ء میں فرانس نے ترکی کے صوبے الجزائر پر حملہ کیا اور رفتہ رفتہ سارے ملک پر قبضہ کر لیا۔ اس کے سپہ سالار اور الجزائر کے گورنر مارشل بیوژو (Bugeaud) کا مشہور قول ہے کہ مسلمان اور عیسائی وہ اس قدر مختلف ذہنیتوں کے مالک ہیں کہ ایک کا سر کاٹ کر کسی دیگ میں ایک سو سال تک ان کو جوش دیا جائے تو بھی دونوں سروں سے دو مختلف قسم کا شور بلند ہوتا رہے گا۔ اس کے باوجود نئی نسل کی ذہنی تبدیلی کے لیے حکومت برطانیہ کی سرپرستی میں مشنریز کے تحت چلتے والے اسکولوں کا جال بچھایا گیا۔ سرکاری ملازمت کے حصول کے لیے سرکاری مدارس کی سند لازمی قرار دی گئی۔ ان سرکاری مدارس سے اوّل تو دینیات کی تعلیم کو یکسر خارج کر دیا گیا۔ زیادہ تر سرکاری مدارس بھی مشنریوں کے سپرد کر دیے گئے جہاں عیسائیت کی تعلیم لازمی قرار دی گئی۔ مدراس، بمبئی اور کلکتہ میں تو ۱۸۵۶ء ہی میں یونی ورسٹیاں قائم کر دی گئیں تھیں اور بڑی ہوشیاری سے ہر جامعہ سے ملحقہ بیسیوں کالج کھولے گئے تھے۔ ان میں بعض کا نام بھی کرسچن کالج تھا۔ کام سب کا ایک ہی تھا، انگریزیت میں رچانا[۱۸۹]۔ اس وقت کسی حد تک وہ لوگ اپنے مقصد میں کامیاب بھی نظر آتے ہیں۔ دتاسی نے مشنریز کی تعلیمی سرگرمیوں کو بھی اپنا موضوع بنایا۔ ان مشن اسکولوں کی تعریف کرتے ہوئے اس نے واضح طور پر لکھا ہے کہ ہندوستانی جو کوئی بھی عیسائیت کی طرف راغب ہو رہے ہیں، ان میں مشن اسکولوں کا بڑا اہم کردار ہے۔ ۱۸۷۶ء تک دتاسی کے مطابق ان اسکولوں کی تعداد تین ہزار چار سو اکاون تک پہنچ چکی تھی[۱۹۰]۔ اسی طرح کرسچن ورنکلر ایجوکیشن سوسائٹی کے تحت چلنے والے مدارس اور اشاعتی مرکز کا جائزہ لیتے ہوئے دتاسی کا کہنا ہے کہ مختلف شہروں میں اس انجمن کے تحت چلنے والے مدارس کی تعداد ۸۷ تک پہنچ گئی ہے۔ ان مدارس میں چار ہزار

Scanned with CamScanner

تک طالب علم تعلیم پاتے ہیں۔ ادارے کے مطبع سے ہزاروں کی تعداد میں بائبل کے نسخے چھاپ کر مسیحی مذہب کی نشر و اشاعت کا کام لیا جاتا ہے۔ غیر مسیحی مدارس میں بھی اسی انجمن کے تربیت یافتہ عیسائی پڑھاتے ہیں جن سے اس دین کے فروغ میں خاطر خواہ مدد مل رہی ہے[191]۔ دتاسی لکھتا ہے کہ مذہبی عقائد بگڑنے کے خوف کے باوجود لوگ اپنے بچوں کو قومی مدارس کے فقدان کی وجہ سے انگریزی مدارس میں بھیجنے پر مائل ہیں۔ اس بات کا اندازہ دتاسی کے اس بیان سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ بغاوت کے وقت ہزاروں مدارس عیسائی مشنری انجمنوں نے قائم کیے ہوئے تھے اور ستر ہزار کے قریب طلبہ اس میں تعلیم حاصل کر رہے تھے[192]۔ تعلیمی اور تبلیغی کوششوں میں جہاں جہاں مسیحی مبلغین کو دشواریوں اور رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا، دتاسی کے ہاں اس کی تفصیلات بھی ملتی ہیں۔ مثلاً ۲۲ مارچ ۱۸۶۷ء کے انڈین میل کا حوالہ دیتے ہوئے اس کا کہنا تھا کہ حال ہی میں ہاتھرس (Hatras) میں بعض مبلغین کی مار پیٹ کی گئی اور ان پر پتھر بھی پھینکے گئے۔ اسی طرح بنگالے کی مغربی سرحد اور ناگ پور کے جنوبی علاقوں میں وحشی اقوام نے عیسائیت قبول کر لی تو اس علاقے کے ہندو راجانے اسے بری نظر سے دیکھا اور مبلغین کی راہ میں روڑے اٹکائے۔ عیسائیت قبول کرنے والوں کو راجا تکلیف بھی پہنچاتا ہے[193]۔ اسی طرح حیدر آباد سندھ میں ایک مسلمان کے عیسائی ہو جانے کا یہ نتیجہ نکلا کہ ان تمام دو سو طالب علموں نے جو مشن اسکول میں تعلیم حاصل کر رہے تھے، اپنے نام خارج کرا لیے[194]۔ دتاسی کا کہنا تھا کہ اس صورت حال کے باوجود مبلغین مسیحیت ملک کے طول و عرض میں کلیساؤں اور گرجاؤں کی بنا ڈال رہے ہیں اور مدرسے قائم کر رہے ہیں۔ یہ سب کچھ ان انجمنوں اور افراد کی فیاضی کا طفیل ہے جن سے ہندوستان کی تبلیغی انجمنوں کا تعلق ہے[195]۔ انگریزوں نے سوچا تھا کہ انھیں ہمت نہیں ہارنی چاہیے۔ انھیں جو نئی تدبیر ذہن میں آئی تھی کہ مسلمانوں کو اسلام کی تعلیم تو دی جائے لیکن یہ تعلیم عیسائی دیں۔ شاید اس طرح مسلمانوں کو یقین ہو جائے کہ اسلام اصل میں ایک غلط اور بگڑا ہوا مذہب ہے[196]۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے خاطر خواہ نتائج نہ نکلے۔ مسلمان تو دور کی بات ہے خود ہندو بھی اس طرح عیسائیت کی طرف راغب نہیں ہوئے جس کی توقع انگریز حکومت کر رہی تھی۔

دتاسی کو اس بات کا اچھی طرح ادراک ہے کہ مسلمانوں کو عیسائی بنانا ٹیڑھی کھیر ہے۔ وہ اس بات کا بھی اعتراف کرتا ہے کہ اگر کوئی اکا دکا مسلمان بہ قول دتاسی کے اچھی تربیت کے باعث عیسائیت کی طرف آ بھی گیا تو کچھ عرصے بعد مؤلف کے مطابق پرانی غلطیوں پر واپس چلا جاتا ہے[197]۔ اس کے بیانات کے مختلف حصوں کے مطالعے سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ دین اسلام کے بڑھتے ہوئے اثرات و پھیلاؤ پر خاصا متعجب دکھائی دیتا ہے۔ بعض متعصب مورخین جو یہ الزام لگاتے ہیں کہ مسلمانوں نے اپنے اقتدار کے دوران زبردستی مسلمان کرنے کی کوشش کی، ان کے لیے دتاسی کا یہ بیان کافی ہے کہ ''مجھے یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اپنی حکومت کے دوران میں مسلمانوں کی تعداد اتنی نہیں بڑھی جتنی اس وقت بڑھ رہی ہے۔ اور تو اور یورپین بھی مسلمان ہو رہے ہیں''[198]۔ باوجود ان تمام حقائق کے اس کا متعصبانہ ذہن، اس کے اسلوب

Scanned with CamScanner

میں پوری طرح جھلکتا ہے۔ جب وہ تیزی سے دائرہ اسلام میں داخل ہونے والے ہندوؤں کی بابت بیان کرتا ہے تو ابتدائی جملوں میں یہ کہنے سے نہیں چوکتا کہ:

> اگر چہ اس وقت مذہب اسلام کی پشت پناہی پر فاتح قوم کا تعصب کام نہیں کر رہا ہے لیکن بایں ہمہ اسلام بمقابلہ ہندو دھرم کے زیادہ اشاعت حاصل کر رہا ہے۔ اکتوبر کے اخبار عالم میں میری نظر سے یہ خبر گزری ہے کہ ایک شخص نے، جس کا نام حاجی محمد ہے، پنجاب میں دو لاکھ ہندوؤں کو زمرۂ اسلام میں شامل کر لیا ہے[۱۹۹]۔

شاید انگریز حکمرانوں کو یہ یقین بھی نہیں تھا کہ عیسائی اور یہودی استاد اس بات کی صلاحیت رکھتے ہوں کہ اسلام کا غلط ہونا ثابت کر دیں بلکہ ان کو یہ خوف ہر وقت ستاتا رہتا تھا کہ کہیں اسلام ہی کی ترقی کا سامان نہ پیدا ہو جائیں[۲۰۰]۔ حالاں کہ عیسائی مشنریز اپنے تئیں ہر وہ اقدام کر رہی تھی جن سے مسلمانوں کو رجھایا جا سکے۔ بعض اوقات تو عیسائی مذہب کی بیرونی علامتیں مثلاً صلیب وغیرہ جن کو مسلمان عموماً پسند نہیں کرتے تھے، لہٰذا بمبئی کے بشپ نے اپنے ہاں کے بڑے گرجا گھر میں اس بات کی ممانعت کرادی کہ قربان گاہ پر صلیب کا نشان لگایا جائے۔ ایک رپورٹ کا حوالہ دیتے ہوئے دتاسی کا کہنا ہے کہ ایک بار تو اس بشپ نے اندر جانے تک سے انکار کر دیا جس پر افسران کلیسا نے خوب لعنت ملامت بھی کی[۲۰۱]۔ لیکن ان ساری حکمت عملیوں کے نتائج کچھ زیادہ حوصلہ افزا نہیں تھے۔ Hindoo Patriot نے تو اس بابت ہندوستان کے تینوں بشپ، جو عیسائی مبلغوں کے قائد ہیں، کے اس اعتراف کو بہت واضح کر کے لکھا تھا کہ آج تک ہندوستان میں مشنریز کی جانب سے کی جانے والی کوششیں کچھ زیادہ بار آور ثابت نہیں ہو سکیں۔ ان کے مطابق ان کے بلند و بانگ دعووں کا الٹا اثر ہو رہا ہے اور کچھ ممتاز انگریز بھی اپنا دین چھوڑ کر مسلمان ہوتے جا رہے ہیں۔ گو کہ دتاسی مذکورہ اخبار کے بیان کو مبالغہ قرار دیتا ہے۔ ناگ پور میں ہونے والی اس کانفرنس میں ایک خطبہ بعنوان ''ہندوستانی اسقف کا خط اپنی رعایا کے نام'' میں جو اعداد و شمار دیے گئے ہیں وہ اس قدر مایوس کن ہیں کہ دتاسی اس سے صرف نظر نہیں کر سکا۔ پچیس کروڑ کی آبادی والے ملک میں اس وقت کیتھولک اور پروٹسنٹ ملا کر کل تعداد سوا لاکھ سے بھی کم ہے جس کو دیکھ کر مشنریز کی کوششیں بے حقیقت معلوم ہوتی ہیں[۲۰۲]۔ یہی وجہ ہے کہ اگلے سال پیش کیے گئے مقالے میں دتاسی مختلف مذاہب کے ماننے والوں کے اعداد و شمار درج کرتے ہوئے ہندوستانی عیسائیوں کی کل تعداد ۲،۲۴،۱۶۱ بتاتا ہے۔ اسی طرح یورپین اور مخلوط نسل کے یوریشن عیسائیوں کی تعداد ۲،۲۲،۹۴۱ بتاتے ہوئے مایوسی کے انداز میں اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ ان اعداد و شمار سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستان میں عیسائی مٹھی بھر سے زیادہ نہیں[۲۰۳]۔ اس اعترافی بیان کے باوجود وہ امید کا دامن ہاتھ سے جانے نہیں دیتا۔ اس کا خیال ہے کہ اردو کے عیسائی رسالے جن کی تعداد ۱۸۷۳ء کی سالانہ رپورٹ میں دتاسی نے ایک سے پچانوے

Scanned with CamScanner

بتاتی ہے، ضرور اپنا اثر دکھائیں گے اور چھاپے خانوں سے شائع ہونے والی انجیل مقدس کے نئے ایڈیشن جو تقریباً بیس کے قریب مختلف چھاپے خانوں میں شائع ہو رہے ہیں، ہندوستان میں مذہبی تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت ہوں گے مگر حالاں کہ دتاسی کی امیدیں کبھی بار آور ثابت نہ ہوئیں اور آج ڈیڑھ صدی گزرنے کے باوجود دین مسیحیت ہندوستان میں وہ نتائج حاصل نہ کر سکا جس کی توقع دتاسی کو تھی۔

حوالے وحواشی:

۱۔ عبدالودود، قاضی، ۱۹۹۵ء، گارساں دتاسی، خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ۔ یہ مقالات ۱۹۲۲ء تا ۱۹۵۹ء کے درمیان 'معارف' اعظم گڑھ، 'معاصر' پٹنہ، 'دلی کالج میگزین' دہلی، 'نوائے ادب' بمبئی اور 'صحیفہ' لاہور وغیرہ میں شائع ہوئے۔ بعد میں ان مقالات کو کتابی شکل میں مذکورہ تصنیف میں شامل کیا گیا۔

۲۔ ان مقالہ نگاروں میں اوّلیت کا شرف ڈاکٹر ثریا حسین، سابق پروفیسر وصدر شعبۂ اردو، مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ کو حاصل ہے۔ فرانسیسی زبان میں لکھا گیا یہ مقالہ فرنچ انسٹی ٹیوٹ پانڈی چری سے ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا۔ بعد میں اس مقالے کا ترجمہ گارسیں دتاسی: اردو خدمات، علمی کارنامے کے عنوان سے اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ نے ۱۹۸۴ء میں شائع کیا۔ دوسرا مقالہ ایک فرانسیسی خاتون لمایان سکیتین نے اردو کے Histoire de la Litterature Hindouie Hindoustanie کے اردو ترجمے مع مقدمے کے ساتھ لکھا۔ یہ مقالہ ۱۹۶۱ء کو پیش کیا گیا اور نصف صدی سے زائد کا عرصہ گزرنے کے بعد ڈاکٹر معین الدین عقیل نے اسے اپنے مقدمے کے ساتھ پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی سے ۲۰۱۵ء میں شائع کیا۔ تیسرا مقالہ ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین نے تعلیقات خطبات گارساں دتاسی کے عنوان سے ۱۹۷۵ء۔۱۹۷۶ء کے دوران جامعہ سندھ میں پیش کیا۔ مجلس ترقی ادب نے اس مقالے کو ۱۹۷۶ء میں شائع کیا۔ چوتھا مقالہ (Robert Ardovin Arvin) نے A Critical Study of Garcin De Tassy's Historie de la Litterature Hindouiet کے عنوان سے چار جلدوں میں جواہر لال نہرو یونی ورسٹی، دہلی میں پیش کیا گیا۔ یہ مقالہ ہنوز اشاعت کا منتظر ہے۔

۳۔ دتاسی پر اہم لکھنے والوں میں مولوی محفوظ الحق، معارف، اعظم گڑھ، اگست ۱۹۲۲ء، ستمبر ۱۹۲۲ء، نومبر ۱۹۲۲ء، محی الدین قادری زور، گارسیاں دتاسی اور اس کے ہم عصر بہی خواہان اردو ۱۹۴۱ء، "مقدمہ" مولوی عبدالحق مشمولہ خطبات گارساں دتاسی ۱۹۷۹ء، مقدمہ وتصحیح تمہیدی خطبے عبدالستار صدیقی ۱۹، محمد حمید اللہ، اختتامیہ، مشمولہ "مقالات گارسیں دتاسی" جلد اول، کراچی ۱۹۶۴ء، لاہور ۱۹۶۸ء، نور احمد علوی مقدمہ مشمولہ رسالہ 'تذکرات'، دہلی، ۱۹۶۸ء، مولوی مرتضیٰ حسین فاضل لکھنوی گارسیں دتاسی اور تحریک سرسید قدوائی "تہذیب الاخلاق" لاہور میں ستمبر، اکتوبر اور نومبر ۱۹۶۴ء کو شائع ہوا۔ ان کا ایک اور مضمون گارساں دتاسی کا ایک نادر خط 'صحیفہ' لاہور ۱۹۶۵ء میں شائع ہوا۔ آغا افتخار حسین، یورپ میں تحقیقی مطالعے لاہور ۱۹۶۷ء اور یورپ میں اردو، لاہور ۱۹۶۸ء میں شائع ہوئی۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری کی تصنیف اردو شعرا کے تذکرے اور تذکرہ نگاری ۱۹۷۲ء میں لاہور سے شائع ہوئی۔ اس کتاب میں بھی "تاریخ ادب ہندوستانی" پر ۱۶ صفحے کا مقالہ شامل ہے۔ رشید نور محمد بعنوان اردو زبان میں مستشرقین کی علمی خدمات کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ لاہور ۱۹۸۵ء، ڈاکٹر معین الدین عقیل بعنوان تعلیقات خطبات گارساں دتاسی، 'صحیفہ' لاہور ۲۰۰۳ء میں شائع ہوا۔ علی جواد زیدی نے اردو ادب یورپ اور امریکہ لاہور، ۲۰۱۰ء میں بھی دتاسی کو موضوع بنایا۔ ۲۰۱۰ء میں ہی محمد اکرام چغتائی کا طویل مقالہ بعنوان گارسیں دتاسی دکن پنجاب، لاہور، مزید تحقیق ریسرچ جرنل 'معیار' اسلام آباد سے شائع ہوا۔ انگریزی

میں جو مقالات اہمیت کے حامل ہیں ان میں پروفیسر محمد وسیم نے Muslim Festivals in India and othe Essays کے مقدمے میں اسلام سے متعلق خصوصاً رسم و رواج کے حوالے سے دتاسی کے نظریات پر تفصیلی بحث کی ہے۔ یہ ترجمہ ۱۹۹۵ء میں آکسفرڈ یونیورسٹی پریس دہلی سے شائع ہوا۔ اس کے علاوہ ایس کمال ابدالی نے Annual of Urdu Studies کے شمارہ ۲۹، ۲۸ میں نہ صرف دتاسی کی سالانہ رپورٹ کا انگریزی ترجمہ شائع کیا بلکہ ابتدائی صفحات میں دتاسی سے متعلق کچھ اہم معلومات فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس قدر کثیر تعداد میں مقالات کی موجودگی کے باوجود دتاسی کے حوالے سے اس کے مذہبی نظریات پر کچھ نہیں لکھا گیا۔

۴۔ حسین، ڈاکٹر ثریا، ۱۹۸۴ء، گارساں دتاسی، اردو خدمات، علمی کارنامے، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ص ۱۹۶۔۲۲۲۔

۵۔ وسیم، ایم، ۱۹۹۵ء، Muslim festivals in India and other essays، از گارساں دتاسی مترجم محمد وسیم، آکسفرڈ یونیورسٹی پریس، دہلی، ص ۳۔۴۷۔

۶۔ سٹارک، ہربرٹ (Harbert)، ۱۹۳۶ء، Hostages to India، دی کلکتہ فائن آرٹ کالج، کلکتہ، ص ۱

۷۔ صدیقی، محمد عتیق، ۱۹۵۷ء، ہندوستانی اخبار نویسی: کمپنی کے عہد میں، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ص ۳۸

۸۔ دتاسی، گارساں، ۱۹۶۴ء، مقالات گارساں دتاسی، جلد اوّل، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ص ۲۸۵

۹۔ صدیقی، عتیق، ۱۹۵۷ء، ص ۳۸

۱۰۔ دتاسی، گارساں، ۱۹۷۹ء، خطبات گارساں دتاسی، جلد اوّل، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ص ۴۲، ۵۰

۱۱۔ نور محمد، رضیہ، ۱۹۸۵ء، اردو زبان وادب میں مستشرقین کی علمی خدمات کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ، مکتبہ خیابان ادب، لاہور، ص ۱۶

۱۲۔ تنہا، محمد یحییٰ، سیر المصنفین، جلد اوّل، ۵۲

۱۳۔ قادری، حامد حسن، ۱۹۶۶ء، داستان تاریخ اردو، اردو اکیڈمی، سندھ، کراچی، ص ۸۲

۱۴۔ عبدالحق، مولوی، ۱۹۶۱ء، قاموس الکتب، جلد اوّل، ص ۱۰۷۶، ۱۰۸۱

۱۵۔ حسین، ثریا، ص ۳۰۔

۱۶۔ ایضاً، ص ۳۱

۱۷۔ حسین، فاخر، ۱۹۹۱ء، فرانسوی ادب کے آثار، لاہور، نگارشات، ص ۸۷

۱۸۔ ایضاً، ص ۸۸

۱۹۔ اشفاق، جمیرا، ۲۰۱۰ء، اردو اور فرانسیسی ادب کے باہمی روابط، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ص ۶، ۷

۲۰۔ حسین، فاخر، ص ۹۹، ۱۰۰

۲۱۔ اشفاق، جمیرا، ص ۸، ۹

۲۲۔ حسین، فاخر، ص ۱۱۲

۲۳۔ اشفاق، جمیرا، ص ۱۰، ۱۱

۲۴۔ احمد، ڈاکٹر نثار، س ن، مستشرقین اور مطالعہ سیرت، ادارہ نقوش، لاہور، ص ۳۸۲، ۵۶۵؛ مزید مطالعے کے لیے دیکھیے: سید سلیمان ندوی، 'سیرت النبی'، جلد چہارم؛ شبلی نعمانی، 'سیرت النبی'، جلد اول؛ مولانا سید عبدالقدوس ہاشمی، 'مستشرقین اور تحقیقات اسلامی' اور 'اسلام اور

مستشرقین' کے عنوان سے سید سلیمان ندوی نے ۲۱ جلدوں میں ایک تصنیف چھوڑی جسے صباح الدین عبدالرحمن نے مرتب کیا۔

۲۵۔ نور محمد، رضیہ، ۳۲۳ صفحات پر مشتمل اس کتاب میں مصنفہ نے لسانیات، زبان، ادب اور تاریخ سے وابستہ اہم مستشرقین کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ہے۔

۲۶۔ عبدالحق، مولوی، ۱۹۷۹ء، مقدمہ، خطبات گارساں دتاسی، نظر ثانی، ڈاکٹر محمد حمید اللہ، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ص ۲۶

۲۷۔ عبدالودود، قاضی، ۱۹۹۵ء، گارساں دتاسی، خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ، ص ۳۳

۲۸۔ حسین، آغا افتخار، ۱۹۶۷ء، یورپ میں تحقیقی مقالات، مجلس ترقی ادب لاہور، ص ۱ تا ۴۰

۲۹۔ ایضاً، ص ۶

۳۰۔ عبدالحق، ۱۹۷۹ء، ص ۲۲، ۲۳

۳۱۔ عقیل، معین الدین، ۲۰۱۵ء، گارسیں دتاسی کی تاریخ ادبیات اردو: ایک معروضی مطالعہ، مشمولہ 'تاریخ ادبیات اردو'، از گارسیں دتاسی'، مترجم: لیلیان سیکستین نازرو، مرتبہ: ڈاکٹر معین الدین عقیل، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی، کراچی، ص ۲۴

۳۲۔ حسین، آغا افتخار، ص ۴

۳۳۔ حسین، ثریا، ص ۵۱

۳۴۔ دتاسی، گارسیں، ۲۰۱۵ء، دیباچہ، تاریخ ادبیات اردو، مترجم: لیلیان سیکستین نازرو، مرتبہ: ڈاکٹر معین الدین عقیل، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی، کراچی، ص ۵۰

۳۵۔ ____، ۱۹۷۹ء، خطبات گارساں دتاسی، جلد اول، نظر ثانی، ڈاکٹر حمید اللہ، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ص ۲۹، ۳۰

۳۶۔ ایضاً، ص ۴۲

۳۷۔ ایضاً، ص ۶۳، ۶۴

۳۸۔ گستاؤلی بان، ۱۹۱۳ء، تمدن ہند، مترجم: سید علی بلگرامی، مطبع شمسی آگرہ، ص ۳۴۲

۳۹۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۶۴ء، مقالات گارساں دتاسی، جلد دوم، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ص ۱۴۷

۴۰۔ مارش مین (Marshman)، ۱۹۵۸ء، The Life and Time of Carry، جلد اول، لندن، ص ۱۹۱، ۱۹۲

۴۱۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۹ء، ص ۳۰۶

۴۲۔ ____، ۱۹۷۴ء، خطبات گارساں دتاسی، حصہ دوم، نظر ثانی، ڈاکٹر حمید اللہ، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ص ۱۷۴، ۱۸۱

۴۳۔ ایضاً، ص ۱۹۸

۴۴۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۹ء، ص ۳۰۵

۴۵۔ ایضاً، ۳۰، ۱۵۸

۴۶۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۴ء، ص ۱۴۸

۴۷۔ ایضاً، ص ۱۴۹

۴۸۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۹ء، ص ۳۰۱

۴۹۔ حسین، ڈاکٹر ثریا، ص ۵۱

۵۰۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۹ء، ص ۲۱۷

۵۱۔ ایضاً، ص ۲۱۸

Scanned with CamScanner

۵۲۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۹۳ء، ص ۵۹

۵۳۔ عبدالحق، ۱۹۷۹ء، ص ۴۵

۵۴۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۳ء، ص ۵۹

۵۵۔ ______، ۱۹۹۳ء، ص ۱۲۷

۵۶۔ ایضاً

۵۷۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۳ء، ص ۳۰۶، ۳۰۷

۵۸۔ ایضاً، ص ۱۲۵

۵۹۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۹۳ء، ص ۷۳

۶۰۔ ایضاً، ص ۷۳ تا ۷۵

۶۱۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۹ء، ۱۹۷۳ء، ۱۹۹۳ء، ۱۹۷۵ء، میں شائع ہونے والے خطبات و مقالات کے علاوہ ۱۹۹۵ء میں Muslim Festivels in India اور ۲۰۱۵ء میں شائع ہونے والی تصنیف تاریخ ادبیات اردو کے صفحات میں جابجا بکھرے ہوئے ہیں۔

۶۲۔ ______، ۱۹۷۹ء، ص ۲۲۰

۶۳۔ نازرو، لیلیان سیکستین، ۲۰۱۵ء، تاریخ ادبیات اردو: ایک تعارف، مشمولہ: تاریخ ادبیات اردو، از گارسیں دتاسی، مترجم: لیلیان سیکستین نازرو، مرتبہ ڈاکٹر معین الدین عقیل، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی، کراچی، ص ۳۱، ۳۲

۶۴۔ ویسم، ص ۲۸ تا ۱۸۳

۶۵۔ حسین، سید سلطان محمود، ۱۹۸۷ء، تعلیقات خطبات گارساں دتاسی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ص ۲۹، ۳۰

۶۶۔ حسین، ڈاکٹر ثریا، ص ۲۰۰

۶۷۔ ایضاً

۶۸۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۹ء، ص ۳۳۱

۶۹۔ ایضاً، ص ۳۳۲

۷۰۔ حسین، ڈاکٹر ثریا، ص ۲۰۱

۷۱۔ ایضاً، ص ۲۰۳

۷۲۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۹۵ء، *Preliminary Observation*، مشمولہ Muslim Festivals in India and other Eassays، مترجم: ایم ویسم، آکسفرڈ یونیورسٹی پریس، دہلی، ص ۲۸ تا ۳۳؛ دیکھیے: ثریا حسین، ص ۲۰۵

۷۳۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۵ء، ص ۳۹۸، و نیز، دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۹ء، ص ۲۲۰

۷۴۔ ______، ۱۹۷۹ء، ص ۳۳۲

۷۵۔ حسین، ڈاکٹر، ص ۲۰۵

۷۶۔ عقیل، ڈاکٹر معین الدین، ۲۰۱۵ء، ص ۴۲

۷۷۔ نازرو، لیلیان سیکستین، ۲۰۱۵ء، ص ۳۷

۷۸۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۹ء، ص ۴۹۔۵۰

Scanned with CamScanner

۷۹۔ ایضاً، ص۵۰

۸۰۔ ایضاً، ص۳۹

۸۱۔ ایضاً، ص۴۴

۸۲۔ ایضاً، ص۱۹۹

۸۳۔ ایضاً، ص۵۵

۸۴۔ ایضاً، ص۵۵

۸۵۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۹۴، ص۱۵۷

۸۶۔ ____، ۱۹۷۴، ص۱۹۹

۸۷۔ ____، ۲۰۱۵، ص۸۴

۸۸۔ ____، ۱۹۷۴، ص۱۲۴

۸۹۔ ____، ۱۹۷۹، ص۵۷

۹۰۔ ایضاً، ص۳۰۶

۹۱۔ فراقی، تحسین، ۱۹۸۳، مقدمہ، مشمولہ عجائبات فرنگ، از یوسف خان کمبل پوش، مرتبہ تحسین فراقی، مکہ بکس، لاہور، ص۱۹، ۹۶

۹۲۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۹، ص۳۰۶

۹۳۔ فراقی، تحسین، ۱۹۸۳، ص۵۴

۹۴۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۹، ص۳۰۶

۹۵۔ ____، ۲۰۱۵، ص۸۱۶

۹۶۔ علی، سید محسن، ۱۸۹۸، سراپائے سخن، مطبع نول کشور، لکھنؤ، ص۸۲

۹۷۔ ایضاً، ص۳۶۵

۹۸۔ فراقی، تحسین، ۱۹۸۳، ص۵۸

۹۹۔ نساخ، عبدالغفور، بحوالہ تحسین فراقی، ۱۹۸۳، ص۵۷

۱۰۰۔ مارہروی، سید احسن، ۱۹۸۶، نمونہ منثورات، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ص۱۲۶، ۱۲۷۔ مصنف نے تاریخ یوسفی سے ہی ابتدائی دو صفحات کے نمونے حالات زندگی کے ضمن میں درج کر دیے ہیں

۱۰۱۔ قادری، حامد حسن، ص۲۶۸ تا ۲۷۱۔ اس میں بھی مصنف نے تاریخ یوسفی کے ابتدائی صفحات کے نمونے حالات زندگی کے بیان میں درج کر دیے ہیں۔ ساتھ ہی یہ اطلاع بھی بہم پہنچائی ہے کہ پہلی بار یہ سفرنامہ پنڈت دھرم نرائن کے زیر اہتمام مطبع العلوم مدرسہ دہلی سے ۱۸۴۷ء میں شائع ہوا۔

۱۰۲۔ تنہا، محمد یحییٰ، ص۲۵۷ تا ۲۵۹، یہاں بھی مصنف نے وہی طریقہ اختیار کیا اور حالات زندگی کے بیان میں تاریخ یوسفی کے ابتدائی دو صفحات کا عکس نقل کر دیا ہے۔

۱۰۳۔ جالبی، ڈاکٹر جمیل، ۲۰۱۲، تاریخ ادبیات اردو، جلد چہارم، مجلس ترقی ادب، لاہور، ص۱۳۷۱ تا ۱۴۰۳

۱۰۴۔ بریڈی، ڈینیلا (Daniela, Bredi)، ۱۹۸۱، اطالوی عنوان: Aproposito del diario del viaggio in Europa di Yusuf

بحوالہ اکرام Khan Kambal Posh, dignitario alla corte di Nasir udDin Haydar, sovrano di, oudh,
چغتائی، ۱۹۸۳ء، ص ۱۶، ۱۷

۱۰۵۔ چغتائی، محمد اکرام، ۱۹۸۳ء، دیباچہ، مشمولہ: عجائبات فرنگ از یوسف خاں کمبل پوش، مرتبہ: ڈاکٹر تحسین فراقی، مکہ بکس، لاہور، ص ۱۶، ۱۷

۱۰۶۔ فراقی، تحسین، ۱۹۸۳ء، ص ۲۶، ۸۳

۱۰۷۔ جالبی، ڈاکٹر جمیل، ۲۰۱۲ء، ص ۱۳۷۶، ۱۳۷۷

۱۰۸۔ چغتائی، محمد اکرام، ۱۹۸۳ء، ص ۱۷

۱۰۹۔ کمبل پوش، یوسف خاں، ۱۹۸۳ء، عجائبات فرنگ، مکہ بکس، لاہور، ص ۹۷

۱۱۰۔ ایضاً، ص ۹۷

۱۱۱۔ کمبل پوش، یوسف خاں، ۲۰۱۵ء، سیر ملک اودھ، مرتبہ: ڈاکٹر نجیبہ عارف، مشمولہ: 'بنیاد'، لاہور، ص ۱۳۰

۱۱۲۔ ______، ۱۹۸۳ء، ص ۹۷، ص نمبر ۱۱۵ میں کمبل پوش نے لکھا ہے کہ "مجھ اجنبی بے پہچان کو برابر اپنے بٹھایا، ہرگز خیال خلاف مذہبی کا نہ فرمایا۔" یہاں خلاف مذہبی سے مراد اسلام اور عیسائیت کا ہی اختلاف ہے۔ ص ۱۳۱-۱۳۲۔ ص ۱۷۳ میں وہ سبحان اللہ وغیرہ کی تراکیب بھی استعمال کرتا ہے۔ ص ۱۸۴ میں حضور ﷺ کا حوالہ بھی درج کیا ہے۔

۱۱۳۔ فراقی، تحسین، ۱۹۸۳ء، ص ۵۹

۱۱۴۔ کمبل پوش، یوسف خاں، ۱۹۸۳ء، ص ۲۲۵

۱۱۵۔ فراقی، تحسین، ۱۹۸۳ء، ۵۷

۱۱۶۔ کمبل پوش، یوسف خان، ۱۹۸۳ء، ص ۹۸

۱۱۷۔ علی، سید محسن، ۱۸۹۸ء، ص ۸۲

۱۱۸۔ ایضاً، ص ۳۶۶

۱۱۹۔ کمبل پوش، یوسف خاں، ۲۰۱۵ء، ص ۱۳۰

۱۲۰۔ عارف، ڈاکٹر نجیبہ، ۲۰۱۵ء، حواشی ص ۲۰۵، حواشی

۱۲۱۔ چغتائی، محمد اکرام، ۲۰۰۲ء، پیش لفظ، مشمولہ: تاریخ یوسفی از یوسف خاں کمبل پوش، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ص ۲۹

۱۲۲۔ کمبل پوش، یوسف خان، ۱۹۸۳ء، ص ۹۸

۱۲۳۔ فراقی، تحسین، ۱۹۸۳ء، ۵۵

۱۲۴۔ ایف، ڈی لنکل (F.Deloncle)، ۱۸۷۹ء، Catalogue des lives Orientaux composant la Bibliotheque de M.Garcian de Tassy، پیرس، ص ۱ تا ۲۸۰

۱۲۵۔ عبدالودود، قاضی، جنوری ۱۹۵۸ء، فہرست کتب خانہ گارساں دتاسی، مشمولہ: 'نوائے ادب'، بمبئی، ص ۵ تا ۴۷

۱۲۶۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۶۴ء، ص ۱۸

۱۲۷۔ ______، ۱۹۷۴ء، ص ۱۳۹

۱۲۸۔ ایضاً، ص ۲۰

۱۲۹۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۶۴ء، ص ۲۸۷

۱۳۰۔ ______، ۱۹۷۵ء، ص ۱۲۰

۱۳۱۔ ______، ۲۰۱۵ء، ص ۵۲۸ تا ۵۳۹

۱۳۲۔ جالبی، ڈاکٹر جمیل، ۲۰۱۲ء، ص ۱۱۰؛ نیز دیکھیے: فرنگیوں کا جال از امداد صابری، ۱۹۴۹ء، امداد صابر پبلشرز، دہلی، ص ۱۲۱

۱۳۳۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۶۴ء، ص ۲۱۸، ۲۱۹

۱۳۴۔ ایضاً، ص ۳۸۵ تا ۳۸۸

۱۳۵۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۴ء، ص ۲۰۳، ۲۰۵

۱۳۶۔ ایضاً، ص ۳۰۶

۱۳۷۔ عمادالدین، پادری، لاٹر، ۱۸۸۷ء، کوائف الصحائف، مطبع مشن پریس، الٰہ آباد، ص ۸ تا ۱۸

۱۳۸۔ کلن، ڈبلیو۔ ڈی، ۱۸۹۲ء، مسیحی کلیسا کی تواریخ، مترجم پادری رابرٹ اسٹورٹ، مطبع مشیر ہند، سیالکوٹ، ص ۲۲۵

۱۳۹۔ سعید بن وحید، س ن، عیسائی مشنری سے ملاقات، دیندار انجمن، کراچی، ص ۲۱

۱۴۰۔ پادری ٹامسن ونسٹ پل، بحوالہ سعید بن وحید، ص ۲۳

۱۴۱۔ لوقا، باب اوّل، آیت ۱ تا ۳، بحوالہ سعید بن وحید، ص ۲۳

۱۴۲۔ یوحنا، باب ۲۱، آیت ۲۵، بحوالہ سعید بن وحید، ص ۲۳

۱۴۳۔ سعید بن وحید، ص ۲۴

۱۴۴۔ پادری کریون، بحوالہ امداد صابری، ۱۹۴۹ء، فرنگیوں کا جال، امداد صابری پبلی شرز، دہلی، ص ۱۰۵؛ یہ تبصرہ امداد صابری کے مطابق ۱۵ اکتوبر ۱۸۸۵ء کے شمس الاخبار میں شائع ہوا۔

۱۴۵۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۶۴ء، ص ۷۸

۱۴۶۔ ______، ۱۹۷۴ء، ص ۱۵۱۔ نیز ص ۲۰۲۔۲۰۵ وغیرہ

۱۴۷۔ ایضاً، ص ۲۰۲ تا ۲۰۵

۱۴۸۔ ایضاً، ص ۲۰۱ تا ۲۰۳

۱۴۹۔ کیرانوی، مولانا رحمت اللہ، ۱۸۵۴ء، میزان الحق، بحوالہ امداد صابری، ۱۹۴۹ء، فرنگیوں کا جال، امداد صابری پبلشرز، دہلی، ص ۱۲۱

۱۵۰۔ صابری، امداد، ۱۹۴۹ء، فرنگیوں کا جال، امداد صابری پبلشرز، دہلی، ص ۱۴۰۔۱۵۹

۱۵۱۔ ایضاً، ص ۱۴۲۔۱۵۰

۱۵۲۔ عثمانی، محمد تقی، ۱۴۰۵ھ، مقدمہ، مشمولہ: بائبل سے قرآن تک، از مولانا رحمت اللہ کیرانوی، مترجم مولانا اکبر علی، مکتبہ دارالعلوم، کراچی، ص ۱۸۵۔۱۹۵

۱۵۳۔ ایضاً، ص ۱۸۵ تا ۱۹۵

۱۵۴۔ پاول (Avril A. Powell)، ۱۹۹۱ء، *Muslim and Missionaries in Pre Mutiny India*، کرزن پریس، لندن، ص ۴۲،۹

۱۵۵۔ ایضاً، ص ۳

۱۵۶۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۵ء، ص ۱۱۷

۱۵۷۔ ایضاً، ص ۱۲۱۔۱۲۲

Scanned with CamScanner

۱۵۸۔ اطرین ٹسل، ۱۱ مارچ ۱۸۷۰ء، بحوالہ گارسیں دتاسی ۱۹۶۴ء، ص ۷۵

۱۵۹۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۶۴ء، ص ۷۵

۱۶۰۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۵ء، ص ۳۹۲

۱۶۱۔ ایضاً، ص ۲۳۳-۲۳۵

۱۶۲۔ ایضاً، ص ۲۳۵

۱۶۳۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۴ء، ص ۳۰۷، ۳۰۸

۱۶۴۔ ____، ۱۹۷۵ء، ص ۲۳۵

۱۶۵۔ ____، ۱۹۷۹ء، ص ۲۵۰

۱۶۶۔ ایضاً، ص ۲۵۸-۲۵۹

۱۶۷۔ ایضاً، ص ۳۰۲-۳۰۳

۱۶۸۔ ایضاً، ص ۳۱۹

۱۶۹۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۴ء، ص ۳۲۳

۱۷۰۔ ایضاً، ص ۳۰۲

۱۷۱۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۶۴ء، ص ۳۷

۱۷۲۔ ایضاً، ص ۳۵۵-۳۵۶

۱۷۳۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۹ء، ص ۳۵۵-۳۵۶

۱۷۴۔ ____، ۱۹۷۴ء، ص ۲۳۸-۲۳۹

۱۷۵۔ ____، ۱۹۷۵ء، ص ۱۵۱

۱۷۶۔ ایضاً، ص ۲۲۳-۲۲۵

۱۷۷۔ ایضاً، ص ۳۹۹

۱۷۸۔ ایضاً، ص ۱۱۰

۱۷۹۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۴ء، ص ۳۰۷

۱۸۰۔ ایضاً، ص ۶۰

۱۸۱۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۹ء، ص ۳۰۱

۱۸۲۔ ____، ۱۹۷۵ء، ص ۲۲۶-۲۲۸

۱۸۳۔ ایضاً، ص ۱۱۱-۱۱۲

۱۸۴۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۶۴ء، ص ۳۹۰

۱۸۵۔ ایضاً، ص ۲۸۷

۱۸۶۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۹ء، ص ۳۳۳

۱۸۷۔ ____، ۱۹۷۴ء، ص ۵۹-۶۰

جنوب مغربی ایشیا کا علمی تناظر

۱۸۸۔ ایضاً، ص۱۹۶۔۱۹۷

۱۸۹۔ حمید اللہ، محمد، افتتاحیہ مقالات گارساں دتاسی، جلد اول، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ص۳۰۹، ۳۱۰

۱۹۰۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۵ء، ص۳۹۷

۱۹۱۔ ______، ۱۹۷۴ء، ص۱۳۹۔۱۵۰

۱۹۲۔ ______، ۱۹۷۹ء، ص۲۳۷

۱۹۳۔ ______، ۱۹۷۴ء، ص۱۳۸۔۱۳۹

۱۹۳۔ ایضاً، ص۳۰۶

۱۹۵۔ ______، ۱۹۷۹ء، ص۳۰۲

۱۹۶۔ حمید اللہ، محمد، ص۳۱۰

۱۹۷۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۵ء، ص۳۰۵

۱۹۸۔ ایضاً، ص۳۹۱

۱۹۹۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۴ء، ص۱۳۳

۲۰۰۔ حمید اللہ، محمد، ص۳۱۰

۲۰۱۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۷۴ء، ص۱۳۵

۲۰۲۔ ______، ۱۹۷۵ء، ص۱۳۴، ۱۳۶

۲۰۳۔ ایضاً، ص۲۲۱

۲۰۴۔ دتاسی، گارسیں، ۱۹۶۴ء، ص۳۸۶، ۳۸۷

Scanned with CamScanner

فلم اور ادب: تخلیق سے تقلیب تک

جاوید احمد خورشید

ادبی تخلیقات میں تخلیقِ نو کے بیش بہا مخفی امکانات کی تلاش کے لیے فلم ہی کا ذریعہ اظہار اہم نہیں، اس کے لیے دیگر ادبی قالب بھی اہم ہو سکتے ہیں: اٹھارویں اور انیسویں صدی میں سینکڑوں ایسی مثنویاں لکھی گئیں جنھیں کسی تخلیق کا کام یاب پرتوِ ثانی کہا جا سکتا ہے اور ان میں مثنوی نگار نے ماخذِ تخلیق کو اپنے انداز میں تحریر کیا، مثنوی نگار کا یہ اپنا انداز کسی طور پر بھی دل چسپی سے خالی نہیں۔ اس طرح کسی ماخذِ متن کو دیکھنے کے جو انداز سامنے آتے ہیں ان سے تخلیقی منظرنامے پر ایک نوع کی سرگرمی دیکھی جا سکتی ہے؛ اسی طرح انیسویں صدی کے وسط اور اس کے اختتام پر جنوبی ایشیائی تناظر میں بمبئی کی تھیٹر کمپنیوں نے متعدد منظوم و منثور ادبی فن پاروں کو اسٹیج ڈرامے کے قالب میں ڈھالا؛ ان ڈراما نگاروں کے سامنے ڈرامے کی مقبولیت کا واحد معیار شائقین کی پسند یا ناپسند تھی، ماخذِ متن کی قرأت کے تعلق سے ان ڈراموں کا مطالعہ اس لیے اہم ہو سکتا ہے کہ شائقین کا ذوق یا معاشی محرکات کسی تخلیق نگار پر کس کس طور اثر انداز ہوا کرتے ہیں۔

بہر حال فلم کا قالب کسی ادبی تخلیق میں موجود مخفی امکانات کی تلاش کے لیے اس طور پر اہم ہو سکتا ہے کہ فلموں کی ایک کثیر تعداد ایسی ہے جن کا ماخذ کوئی ادبی تخلیق ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ فلم ساز اپنے کسی ماخذ کو من و عن پیش کر دے۔ فلم ساز کو ماخذ کو پیش کرنے کے لیے جو کھینچ تان کرنی پڑتی ہے وہ کسی ماخذ کی تخلیقِ نو کا باعث قرار پاتی ہے۔ فلم کے قالب میں ماخذ متن کو ترامیم یا اضافوں کے ساتھ ڈھالنے کے عمل کو تخلیق کاروں نے کبھی نہیں سراہا۔ اس تعلق سے یہاں پریم چند کی مثال کسی طور پر دل چسپی سے خالی نہ ہوگی۔ فلموں میں پریم چند جیسے ناول نگار کی کہانیوں کو جس خالص تجارتی مقاصد کے تحت فلمایا گیا اس کے بعد انھوں نے فلمی دنیا کو چھوڑنے میں ہی عافیت سمجھی!۔

اس کے باوجود عالمی سطح پر اور پاکستان و ہندوستان میں سینکڑوں فلمیں ایسی تیار کی گئی ہیں جن کا ماخذ کوئی ادبی تخلیق ہے۔ تخلیق کاروں کی تنگ نظری کے باوجود فلم سازوں کے اس رجحان کو دراساتِ تقلیب (Adaptation Studies) کے مغربی نظریہ ساز نقادوں نے اس رجحان کو اہمیت دی ہے۔ ان نقادوں نے گزشتہ چھے عشروں میں اس رجحان کے بارے میں اپنی تصانیف اور مقالوں کے ذریعے علمی اور ادبی جواز فراہم کیے ہیں۔ اس تعلق سے کئی ادارے کام کر رہے ہیں۔ اس موضوع پر تخصیصی رسائل بھی جاری ہو رہے ہیں اور کتابیں بھی لکھی جا رہی ہیں۔ ہالی وڈ کی فلمی صنعت پر ایک دور ایسا بھی آیا ہے جب وہاں فلموں کے لیے موضوعات میں یکسانیت پائی جانے لگی تھی۔ چناں چہ موضوعات میں تنوع پیدا کرنے کی

Scanned with CamScanner

غرض سے وہاں کے فلم سازوں اور ہدایت کاروں نے شعوری طور پر کتب خانوں کا رخ اختیار کیا کہ وہاں موجود فکشن کو فلم کے قالب میں آزادانہ یا ماخذ متن کے پلاٹ سے ممکنہ حد تک قریب (fidelity) رہ کر شائقین فلم کی تفریح طبع کا سامان کیا جائے۔ مغرب میں ایسے اداروں کی ضرورت بھی محسوس کی گئی ہے کہ وہ ضرورت پڑنے پر فلم، ٹی وی، ریڈیو اور اسٹیج کے لیے کہانیاں یا موضوعات مع اداکاری وغیرہ کی بابت ہدایات (screenplay) فراہم کریں۔

پاکستان اور بھارت کے تناظر میں اگر کسی ادبی تخلیق پر مبنی کسی فلم کو کامیابی حاصل ہوئی بھی تو اس کے ماخذ کے بارے میں بات سرسری معلومات کی فراہمی سے آگے نہیں بڑھ سکی۔ ایسی صورت حال میں کسی نقاد کی جانب سے نظری ڈھانچے (theoretical framework) کے بارے میں سوچنا ہی عبث ہے۔ جہاں تک اردو میں تحقیق کا تعلق ہے اس بارے میں کوئی ایسا مبسوط کام سامنے نہیں آسکا جس میں ایسی فلموں کے بارے میں معلومات ہی فراہم کردی جاتیں جن کا ماخذ کوئی ادبی تخلیق تھا۔ ان معلومات پر مبنی بہت سے سوالات بھی اٹھائے جاسکتے تھے۔ اس رجحان کے بارے میں اردو کے ادبی رسائل معلومات کا خزانہ ہیں جن میں خاصی تعداد میں فلم اور ادب کے تعلق سے مضامین نکلے ہیں اور ان میں کسی فلم کے ماخذ کا بھی سرسری ذکر ملتا ہے۔ اس تعلق سے ایک قاموسی نوع کا کام ممکن ہے جس کی بنیاد پر ماخذ متن (disource text) اور ثانوی متن (secondary text) یعنی فلم کے بارے میں اردو کا منفرد بیانیہ بھی سامنے آسکتا ہے جو یقیناً انگریزی یا دیگر مغربی زبانوں کے نظریہ سازوں کے کلامیے (discourse) سے نہ صرف مختلف ہوگا بلکہ کچھ مماثلات کا بھی حامل ہوگا، جو پاکستان و بھارت کے ادبی و ثقافتی شناختوں کے باوجود دراساتِ تقلیب کے تعلق سے مغربی ادب اور فلم میں حیران کن طور پر یکساں ہیں۔

اردو اکادمی دلی کا وہ سمینار بڑا اہم تھا جو ہندوستانی سنیما کو اردو کی دین [۲] کے موضوع پر ہوا۔ اسی سلسلے کی ایک اور اہم کڑی ساہتیہ اکادمی کا وہ قومی سمینار بھی تھا جس کا موضوع ادب اور سنیما [۳] تھا۔ ساہتیہ اکادمی کے سمینار میں جن مسائل پر بات ہوئی ان میں سنیما کی زبان، امیج، خیال، ادبی متن، اور فلمی متن، سنگیت، شاعری، ہندوستانی سنیما کی ساخت، سنیما اور سماجی اصلاح، سنیما بہ طور تجارت، مقبول اور سنجیدہ سنیما، تشدد، عریانی، فلم اور ادب میں سنسر شپ جیسے موضوعات سامنے آئے۔

فلمی تقلیب (film adaptation) کے تعلق سے یہ سمینار اس لیے بھی اہمیت کا حامل رہا کہ یہاں فلم اور ادب کے مابین جو تعلق ہے یا ہوسکتا ہے اس پر فلم اور ادب کے مشاہیر نے اپنے اپنے تجربات [۴] بیان کیے۔ آغاز ہی میں سمینار کو غیر متعلق قرار دینے کی بات کی گئی۔ دلیل یہ تھی کہ ہندوستانی سنیما ادب پر مبنی نہیں ہے اور نہ ہی فلمیں ادب میں مقبول فکشن کو اپنے لیے اہم ذریعہ تصور کرتی ہیں۔ مغربی فلموں میں جب اداکار مکالموں کی ادائی شروع کرتا ہے تو وہ فلم ساز کے مواد اور اس کی پیش کش کو پُراثر بنانے کی کوشش بھی کرتا ہے جب کہ بھارتی فلم ساز ایسے مرحلے پر سنگیت اور گانوں کو فلم میں

Scanned with CamScanner

شامل کرنے پر ترجیح دیتا ہے۔ سینما پوری طرح ایک تکنیکی پیش کش ہے جو ادب کے ان تقاضوں سے قطعی مختلف ہے جو ادبی ہیت سے تعلق رکھتے ہیں۔ پردہ سیمیں پر فلم بین کو وہی کچھ نظر آتا ہے جو فن (ٹیکنالوجی) کے اعتبار سے ممکن اور قرین قیاس ہے۔ فلم دراصل ایک پیچیدہ آرٹ ہے اور ادب اس کا ایک چھوٹا سا حصہ ہے۔ ادب کسی فلم کو بنانے کا محرک یا اس کے آغاز کا محرک بن سکتا ہے۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر یہ نقطہ آغاز نہ بھی ہو تب بھی ادب کے بغیر بھی فلم بنائی جا سکتی ہے۔ زیادہ تر فلمیں وہ ہیں جو فلم کے تقاضوں کو پورا کرنے والے فلمی ادیب لکھتے ہیں۔ ادب پر مبنی فلم جب بنتی ہے تو ادبی متن کو فلم میں منتقل کرنے کا عمل مختلف تقاضے کرتا ہے۔ فلم میں ادب کے تقاضوں کو پورا کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ فلم ساز، فلم میں ادب کی صحت اور اس کو فلم کی اصل صورت میں قائم رکھنے کی ذمے داری قبول نہیں کرتا۔ کیوں کہ فلم بنانے کے دوران ادبی متن اس قدر تبدیلیوں اور کاٹ چھانٹ سے گزرتا ہے کہ فلم کے آخر میں اس کی ہیت و نوعیت اور اس کا حقیقی تاثر ختم ہو جاتا ہے۔ وہ ادیب جو فلم میں تخلیق کے حقیقی خدوخال کو برقرار رکھنے کے حامی ہیں وہ فلم ساز کو اپنی کوئی کہانی یا ناول نہیں دیتے کیوں کہ وہ یہ جانتے ہیں کہ فلم ساز ادبی متن کو پوری طرح فلم میں برقرار رکھنے کی ضمانت نہیں دیتا۔ ادب کے حوالے سے لکھی گئی زندگی اور اس کا کڑوا سچ فلم میں آ کر بدل جاتا ہے۔ کسی ناول پر مبنی فلم اپنی ساخت کے اعتبار سے اس کی تلخیص ہوتی ہے جب کہ کسی کہانی پر بنی فلم اس کہانی کی مزید تلخیص ہوتی ہے۔ فلم کی اپنی گرامر ہوتی ہے اسی لیے کسی بھی ادب پارے کو فلم میں پوری طرح ڈھالنے میں ایک فلم ساز کو دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ کہیں کہیں اس کو اپنے میڈیم کے محدود ہونے کا احساس بھی ہوتا ہے۔ فلم اور ادب کی ہیئت کے تقاضے الگ الگ ہیں اس لیے موازنہ کرنے یا پرکھنے کے پیمانے اور زاویے مختلف ہونے ضروری ہیں۔ کتاب میں زندگی کی عکاسی اور ترجمانی اور اس کا فلم ورژن یا portrayal اپنے اپنے تقاضوں کا حامل ہوتا ہے۔ ہاں فلم ساز کی یہ کوشش ہونی چاہیے کہ وہ کتاب میں بیان کی ہوئی صداقتوں کو اپنی فلم میں 'بلاک' نہ کرے۔ لکھی ہوئی سوانح اور فلمائی جانے والی سوانح میں کیا فرق ہوتا ہے؟ اس سلسلے میں فلم ساز پیٹر بروک (Peter Brook) کی فلم مہابھارت کا حوالہ دیا جاسکتا ہے[۵]۔

ان تجربات کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بھارت کے ادیبوں اور فلم سازوں کے مابین ایک نوع کا بُعد رہا ہے۔ کیوں کہ فکشن کے ان امکانات پر سنجیدگی سے توجہ نہیں کی گئی جو کسی صنف یا ذریعہ ابلاغ میں کامیابی سے منتقل ہوسکیں۔ فکشن کو فلم کے قالب میں پیش کرنے کے تعلق سے جو ایک اور رکاوٹ شامل حال رہی ہے اس کے سبب بھارت اور پاکستان میں فلم سازی کی صنعت ان بنیادوں پر استوار نہیں ہو سکی جیسا کہ مغرب میں ہوا ہے۔

ہالی وڈ کی فلموں میں نئی کہانیوں کو ناظرین کے سامنے پیش کرنے کی وجوہات میں انتخاب کے ان طریقوں کا عمل دخل بہت گہرا رہا ہے۔ ہر اسٹوڈیو میں کہانی کا ایک شعبہ (اسٹوری ڈپارٹمنٹ) ہوتا ہے جس کا سب سے اہم کام یہ ہے کہ وہ کہانیوں کی تلاش میں لگا رہے۔ اس شعبے سے وابستہ چند ماہرین رسالے، افسانے، شائع شدہ ڈرامے اور ناولیں پڑھتے

Scanned with CamScanner

رہتے ہیں۔ وہ جس مواد کو سینما کے قابل سمجھتے ہیں یعنی جو سینما کی سمعی وبصری (audio visual) ضروریات پر پورا اتر سکے، اس کا انتخاب کیا جاتا ہے۔ اب تو یہ ہونے لگا ہے کہ کسی ناول کی اشاعت سے پہلے ہی، خصوصاً اگر وہ کسی بڑے ادیب کا لکھا ہوا ہے، یا نئے ادیب کا سہی، لیکن سینما کے لیے خوش آئند امکانات رکھتا ہے تو ناشر اس کا ایک نسخہ ہر اسٹوڈیو کے اسٹوری ڈیپارٹمنٹ کو بھیج دیتا ہے۔ اس کے بعد اسٹوڈیو میں اسے خریدنے کے لیے آپس میں مسابقت شروع ہوتی ہے۔ بڑھ چڑھ کی بولی دی جاتی ہے اور سب سے زیادہ بولی دینے والا لاکھوں ڈالر اور فلم کے منافع کا ایک خاص فی صد حصہ مصنف کو دینے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ براڈوے (Broadway) (نیویارک کا وہ علاقہ جہاں کئی تھیٹر کے ادارے ہیں جو مستقل طور پر ڈرامے پیش کیا کرتے ہیں۔ وہاں کھیلا جانے والا کوئی بھی ڈراما سارے امریکہ میں اہمیت رکھتا ہے اور بلند مرتبے کا حامل ہوتا ہے۔ بعض مقبول ڈرامے کئی کئی مہینے اور کئی کئی سال چلتے رہتے ہیں۔) کے کام یاب ڈرامے منتخب کر لیے جاتے ہیں۔ براڈوے کے علاوہ دوسرے مقامات پر کام یاب ہونے والے ڈرامے بھی خریدے جاتے ہیں لیکن ان کے لیے معاوضہ براڈوے کے کام یاب ڈراموں سے کہیں کم ہوتا ہے۔ جب فلم کی تکنیک نے ترقی نہیں کی تھی تو یہ ڈرامے اس طرح فلمائے جاتے تھے جیسے وہ اسٹیج پر کھیلے جا رہے ہوں۔ لیکن اب انھیں ایک اسکرپٹ میں اس طرح ڈھال لیا جاتا ہے کہ ان میں سے تھیٹرپن نکال دیا جاتا ہے۔ یعنی وہ اسٹوڈیو کے علاحدہ علاحدہ سیٹ پر بھی فلمائے جاتے ہیں اور اسٹوڈیو سے باہر بھی۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ کبھی کبھی ایک ایسی کہانی کی فلم بنائی جاتی ہے جو نہ تو شائع کی گئی ہو اور نہ ہی اسٹیج پر پیش کی گئی ہو۔ اسے اوریجنل (طبع زاد) اسٹوری کہا جاتا ہے اور اس پر لکھے گئے اسکرین پلے (screenplay) کی بابت بہترین اسکرین پلے (Best Original Screenplay) کا انعام دیا جاتا ہے۔

کہانی کا انتخاب کہیں سے کیا جائے لیکن اس امر کو ملحوظ رکھا جاتا ہے کہ وہ سمعی وبصری خصوصیات کی حامل ہو یعنی سینما کے لیے کہانی کا موزوں ہونا بہت ضروری ہے۔ یعنی تصویروں اور آوازوں میں ڈھلنے کے بعد وہ کہانی پردے پر چمک اٹھے۔ اس کا کوئی بندھا ٹکا معیار نہیں ہے بلکہ فلم ساز اور ہدایت کار کی سمجھ بوجھ پر منحصر ہے۔ بہت سے ایسے ادبی شاہ کار بھی ہیں جو ایک ایسی فضا کے حامل ہیں جن کی فلم بندی مشکل ہے۔ اسی لیے شیکسپیر (William Shakespeare)، آسکر وائلڈ (Oskar Wilde)، اور برنارڈ شا (Bernard Shaw) کے کئی ڈرامے، اگاتھا کرسٹی (Agatha Christie)، ارل اسٹنلے گارڈنر (Earl Stanley Gardener)، جیمس ہیڈلے (James Headley) کے بے شمار ناول، کافکا (Kafka) اور کامئو (Alber Camue) کے ناولوں کا بھی انتخاب نہیں کیا گیا[٦]۔

کہانی کے انتخاب کے مرحلے کے بعد ہالی وڈ میں منظر نگار پہلے کہانی کے منظرنامے کا ایک تحریری خاکہ تیار کرتا ہے۔ چاہے وہ چھ آٹھ سو صفحات کا ناول ہو یا چھ آٹھ صفحات کی کہانی۔ صرف دو تین صفحات میں انتہائی ضروری نکات اور کردار، ابتدا، وسط، نکتۂ عروج تجویز کیا جاتا ہے۔ پروڈکشن چیف، پروڈیوسر اور ڈائریکٹر کی منظوری کے بعد تفصیل سے اسے مع

Scanned with CamScanner

مکالموں کے لکھا جاتا ہے۔ بعض دفعہ ایک سے زیادہ منظر نگار بھی ہوتے ہیں۔ ان میں تجربہ کار اور ماہر منظر نگار کا کام یہ ہوتا ہے وہ دوسرے منظر ناموں کے بہترین حصے منتخب کر کے ان میں اپنی طرف سے ربط اور تسلسل پیدا کرے اور انھیں عملی صورت میں پیش کرے۔ پروڈکشن چیف، پروڈیوسر اور ڈائریکٹر اپنی ضروریات اور ہدایات کے مطابق ماخذ متن میں تبدیلی اور ترمیم کے بعد منظر نامے کو قطعی شکل دیتے ہیں جسے shooting script کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال ٹینیز ولیمس (Tennessee Williams) کا اسٹیج ڈراما Cat On a Hot Tin Roof ہے جو براڈوے میں دھوم مچا چکا ہے۔ لیکن جب اس ڈرامے کی بنیاد پر فلم بنائی گئی تو ڈائریکٹر رچرڈ بروکس (Richard Brooks) نے یہ اعتراض کیا کہ اس کا تیسرا اور آخری ایکٹ اس لیے غیر ضروری ہے کہ اس میں ہیرو کی حد سے بڑھی ہوئی مے پرستی اور انتہائی خوب صورت بیوی (یہ رول الزبتھ ٹیلر نے کیا تھا) کے ہوتے ہوئے ہیرو کے لیے ہم جنسیت سے غیر معمولی رغبت کا جواز فراہم نہیں ہوتا اس لیے یہ پہلو نظر ثانی کا متقاضی ہے۔ اس طرح پروڈیوسر کی ڈراما نگار نے تائید کی اور اس معروف ڈراما نگار کو یہ آخری ایکٹ جداگانہ طور پر لکھنا پڑا[7]۔

کیا ادب فلم کے لیے موضوعات اور کہانیوں کی فراہمی کا کام دے سکتا ہے؟ اس کا جواب 'ہاں' میں ہے کیوں کہ بھارتی سنیما کی طرح عالمی سنیما بھی اپنے عہد کے فکشن کو فلم کے میڈیم بھی پوری دل چسپی کے ساتھ منتقل کرتا رہا ہے۔ بھارتی سنیما کی تاریخ میں ایسے کئی سنگ میل آئے ہیں: گائیڈ (آر کے نارائن)، اونچے لوگ، دل دیا درد لیا، آرزو یہ تینوں فلمیں ایملی برونٹے (Emily Bronte) کے ناول ودرنگ ہائیٹس (Wuthering Heights) پر مبنی ہیں۔ امراؤ جان ادا از مرزا محمد ہادی رسوا، گرم ہوا از عصمت چغتائی، تیسری قسم از رینو، ٹرین ٹو پاکستان از خوشونت سنگھ، ہزار چوراسی کا مال از مہا شوتا دیوی، یُگ پُرش، احمق اور پھر صبح ہو گی از دوستووسکی (Dostoyevsky)، سارا آکاش از راجندر یادو، کابلی والا از ٹیگور[8] یہ وہ فلمیں ہیں جنھیں ادبی فن پاروں کی تقلیب کہا جا سکتا ہے۔

مشہور ناولوں پر فلمیں بنانے کا سلسلہ کوئی نیا نہیں ہے۔ ہالی ووڈ میں یہ چلن تو جتنا پرانا ہے اتنا ہی عام ہے۔ جین آسٹن (Jane Austin) اور چارلس ڈکنز (Charles Dickens) سے لے کر ای ایم فاسٹر (E M Forster)، ارنسٹ ہیمنگوے (Earnest Hamingway) اور ولیم فاکنر (William Faulkner) تک کے مشہور ناولوں پر کامیاب فلمیں بن چکی ہیں۔ کچھ عرصے سے تو یہ دستور بن گیا ہے کہ جس ناول پر بھی Man Booker یا Pulitzer انعام ملتا ہے اس پر فلم ضرور بنتی ہے۔ ناول پر انعام کا اعلان ہوتے ہی اخباروں، ٹی وی پر تشہیر شروع ہو جاتی ہے جس کے بعد فلم سازوں کے لیے ناولوں پر فلمیں بنانا منافع بخش ثابت ہوتا ہے[9]۔

ایک فلمی مبصر کا کہنا ہے کہ فکشن اور فلم کے درمیان منافع بخش رشتہ قائم کرنے کے لیے اگر ماخذ متن کے موضوع کی

Scanned with CamScanner

قربانی بھی دینی پڑے تو اس میں کوئی قباحت نہ ہونی چاہیے"[۱۰]۔ صارفانہ ثقافت کے نتیجے میں ایک ادبی بدعت کا آغاز ہو گیا ہے کہ پہلے ناولوں پر فلمیں بنتی تھیں مگر اب کیتن مہتا کی آدھی تیتر آدھی بٹیر (آدھی انگریزی آدھی ہندوستانی) قسم کی فلم منگل پانڈے (عامر خان، رانی مکھر جی) منظر عام پر آتے ہی دو عدد ناول بہ زبان انگریزی سامنے آ گئے: پہلا Mangal Pandey: Brave Martyr or accidental Hero کے مصنف رودرانکشو مکر جی ہیں اور دوسرا ناول Mangal Pandey: True Story of an Indian Revolutionary جو امریش مشرا کے زور قلم کا شاخسانہ ہے۔ خواجہ احمد عباس نے خود اپنے ادارے نیا سنسار انٹرنیشنل کے لیے چار دل چار راہیں (راج کپور اور مینا کماری) کے نام سے ۱۹۶۰ء میں جو فلم بنائی تھی اسے کتابی شکل میں بھی پیش کیا گیا تھا۔ یہ فلم چلی نہ ناول پسند کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہالی وڈ کی کامیاب فلموں پر بھی ناول نہیں لکھے گئے"[۱۱]۔

فلموں کے ابتدائی دور میں جن موضوعات پر فلمیں بنائی جاتی تھی ان میں مذہبی موضوعات یا بہادر شخصیات کے کارناموں کو موضوع بنایا جاتا تھا۔ ان فلموں میں بہ طور ہیروڈی بلی موریا کا نام قابل ذکر ہے۔ ان کا اصل نام ڈن شا بلی موریا تھا۔ اس کا تعلق پارسی برادری سے تھا۔ گجرات میں ایک مقام ہے جسے بلی موریا کے نام سے شناخت کیا جاتا ہے۔ ای بلی موریا ان کا سگا بھائی ہے اور اس نے سلوچنا کدم کے ساتھ کئی فلموں میں کام کیا ہے۔ انھوں نے خاموش اور بولتی فلموں دونوں میں کام کیا ہے۔ ان کی زیادہ تر فلموں کا تعلق خاموش فلموں کے دور سے ہے اور ان فلموں کو بعد میں بولتی فلموں میں بھی تقلیب کیا گیا۔ دراسات تقلیب کے تعلق سے یہ ایک اہم موضوع ہے۔ ان فلموں کے نام یہ ہیں: تانی تعلیم (۱۹۲۶ء)، دی نرس (۱۹۲۷ء)، وائلڈ کیٹ بمبئی (۱۹۲۸ء)، انارکلی (۱۹۲۸ء)، وین جینس (۱۹۲۸ء)، ہیر رانجھا / حور پنجاب (۱۹۲۹ء)، جیول آف راج پوتانا (۱۹۲۹ء)، پنجاب میل (۱۹۲۹ء)، راج پوتانی (۱۹۲۹ء)، میجک فلوٹ (۱۹۲۹ء)، پریم جوگن (۱۹۲۹ء)، دیوی دیویانی (۱۹۲۹ء)، چار چکرام (۱۹۳۲ء)، بھوت محل (۱۹۳۲ء)، ڈاکو کی لڑکی (۱۹۳۳ء)، پیا پیارے (۱۹۳۴ء)، گل وصنوبر (۱۹۳۴ء)، انارکلی پجارنی (۱۹۳۵ء)، دو گھڑی کی موج (۱۹۳۵ء)، جنگل کوئن (۱۹۳۶ء)، شان ہند (۱۹۳۶ء)، سپاہی کی سجنی / سپہنی سجنی (گجراتی) (۱۹۳۶ء)، بمبائی کی بلی (۱۹۳۶ء)، جگت کساری (۱۹۳۷ء)، نیو سرچ لائٹ (۱۹۳۷ء)، بن کی چڑیا (۱۹۳۸ء)، پریم کی جوت (۱۹۳۹ء)، آزاد وطن (۱۹۴۰ء)، جوانی کی پکار (۱۹۴۲ء)، دھرم (۱۹۴۵ء)، بندنی (۱۹۶۳ء)[۱۲]۔

فلمی اداروں کے ضمن میں پہلے پہل بھٹواڈکر نے ۱۸۹۹ء میں بھارتی فلمی صنعت کے ادارے کی بنیاد رکھی۔ انھوں نے آغاز میں مختصر، موضوعاتی، فلمیں بنائیں۔ ابتدا میں سرکس کے بندروں اور سماجی تہواروں کے مناظر فلم بند کیے جاتے

Scanned with CamScanner

تھے۔ جس نے بھی یہ جھلملاتے مناظر دیکھے وہ سیوداداکی فوٹو گرافی کا معترف ہوگیا اور بعد میں سیوداداا پنے مخصوص طریق کار کی وجہ سے ملک کا پہلا کل وقتی فلم ساز بنا۔ اس کا نتیجہ پہلی خاموش فیچر فلم راجہ ہریش چندر (۱۹۱۳ء) کی صورت میں نکلا۔ ایڈون ایس پورٹر کی بنائی ہوئی ہالی وڈ کی پہلی فلم دی گریٹ ٹرین روبری (The great Train Robbery) اس سے صرف ایک دہائی پہلے منظر عام پر آئی۔ ڈی ڈبلیو گرفتھ کے شاہ کار برتھ آف اے نیشن (Birth of a Nation) (۱۹۱۵ء) پر اس دور میں کام جاری تھا۔ ۱۹۱۲ء اور ۱۹۳۲ء کے درمیانی عرصے میں ہندوستان میں ۱۲۷۹ خاموش فلمیں بنائی گئیں[۱۳]۔ خاموش فلموں کے عہد میں ہندوستانی فلم اسکرین پر یورپی اور امریکی فلموں کی اس قدر بھرمار تھی کہ فلمی ہدایت کاران رجحانات کے علاوہ کسی دوسری جانب دیکھنے کے لیے رضامند ہی نہ تھے اور ان فلموں کا چربہ بناتے تھے۔ جب موسیقی کا چلن عام ہوا تو اس چربہ سازی میں تبدیلی ہوئی۔ گانوں کی وجہ سے شائقین نے ان فلموں میں زیادہ دل چسپی لینا شروع کی۔ اسی لیے ابتدائی فلموں میں باقاعدہ تیس اور چالیس گانے شامل کرنا معمول تھا۔ فلم عالم آرا کا آغاز دس گانوں سے ہوتا ہے۔ اسی سال دیوی دیویانی میں بھگوان داس نامی ایک آدمی کو ہیرو لیا گیا۔ اس کی عمر ستر سال تھی اور صرف اس وجہ سے ہیرو لیا گیا تھا کہ وہ اچھا گلوکار تھا۔ ۱۹۳۲ء کی ایک فلم اندر سبھا جس کے لیے ہدایات جہانگیر مدن نے دیں اور جس میں کجن اور نثار نے اداکاری کی، اس میں چند ایک نہیں بلکہ ستر گانے تھے[۱۴]۔ ہالی ووڈ میں وارنر برادرز اسٹوڈیو کے سائنس دانوں کے تجربے کام یاب ہوئے اور ۱۹۲۷ء میں پہلی بولتی فلم دی جیز سنگر نمائش کے لیے پیش کردی گئی جس نے ساری دنیا میں تہلکہ مچادیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہاں کے سبھی اسٹوڈیوز اور سبھی فلم سازوں نے خاموش فلمیں بنانا ترک کردیں۔ ہالی وڈ میں امپیریل فلم کمپنی کے مالک اردشیر ایرانی نے صدابندی کے آلات، مشینیں اور ضروری سامان درآمد کر کے پہلی بولتی فلم عالم آرا بنائی جس کے بعد دوسرے اسٹوڈیوز بھی بولتی فلمیں بنانے لگے اور خاموش فلموں کا چلن آہستہ آہستہ بالکل ختم ہوگیا[۱۵]۔

بھارت کی پہلی بولتی فلم عالم آرا ۱۴؍مارچ ۱۹۳۱ء کو جاری ہوئی۔ اس کے ہدایت کار اردشیر ایرانی تھے۔ یہ فلم پوری کی پوری تو بولتی ہوئی نہیں تھی، بس اس کے کچھ حصے ایسے تھے جن میں مکالمے سنے جاسکتے تھے۔ فلم میں ماسٹر وٹھل، زبیدہ، پرتھوی راج، جلو بائی اور یعقوب وغیرہ شامل تھے۔ اس میں گانے بھی تھے جو اداکاروں نے خود ہی گائے تھے۔ فلم عالم آرا کے فوراً بعد دوسری بولتی فلم شیریں فرہاد بنائی گئی جس کے مکالمے آغا حشر کاشمیری نے لکھے تھے اور مرکزی کردار اس وقت کی مشہور رومانی جوڑی ماسٹر نثار اور جہاں آرا کجن نے ادا کیے تھے۔ ان فلموں کے بنائے جانے کے بعد اگلے چار پانچ برسوں تک خاموش فلمیں بھی دکھائی جاتی رہیں۔ اس طرح ریڈیو اور بولتی فلموں کا دور صحیح معنوں میں ۳۶-۱۹۳۵ء میں ایک ساتھ شروع ہوا لیکن فلم نے ریڈیو کے مقابلے میں جلد عوام میں مقبولیت حاصل کرلی[۱۶]۔ بولتی فلموں کے آغاز میں ہی فلمی تقلیب کاری کا آغاز ہو چکا تھا۔ بولتی فلم شیریں فرہاد مشہور افسانوی منظوم رومانی قصے سے ماخوذ ہے جسے نہ

صرف فلم بلکہ دوسری ادبی اصناف میں بھی تقلیب کیا جا چکا ہے۔

خاموش فلموں کے دور کے بعد بولتی فلموں نے جو کامیابیاں حاصل کیں وہ ادب اور فلم دونوں اعتبارات سے اہم ہیں۔ان کی چند مثالیں یہاں پیش کی جاتی ہیں۔

محبوب کے لیے بھی مدر انڈیا دوسرا تجربہ تھا۔ماں کے مرکزی موضوع کو اس نے پہلی بار ۱۹۴۰ء میں عورت میں پیش کیا تھا۔بنیادی خیال اس نے میزو گولڈ وائن کی فلم دی گڈ ارتھ سے لیا تھا۔دنیا بھر کے لاکھوں ناظرین کی طرح اس موضوع کی حساسیت پر محبوب کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے تھے اور اس نے فوری طور پر فیصلہ کر لیا تھا کہ یہ موضوع ہندوستان کے لیے بھی اتنا ہی موزوں ہے جتنا چین کے لیے تھا۔اس میں ایک چینی کسان خاندان کی تصویر کشی کی گئی ہے جس میں ایک بے غرض ماں کی مشکلات کو فلمایا گیا تھا۔محبوب کے معاون بابو بھائی مہتا نے میکسم گورکی کے ناول ماں سے مزید چیزیں اخذ کر کے فلم میں پیش کی ہیں[17]۔

راج کپور نے خود کو دوبارہ دریافت کرنے کی کوشش میں میرا نام جوکر (۱۹۷۰ع) بنائی۔آپ بیتی کی حد تک یہ فلم مقصد کی سچائی کی عکاسی کرتی تھی لیکن چارلی چپلن کی نقل اس بار مضحکہ خیز حدوں کو چھو گئی۔یہ فلم چارلی چپلن کی ٹریمپ کا سرقہ تھی۔نقل میں سطحیت تھی۔دوسری طرف عظیم تامل اداکار این ایس کرشنن نے چارلی چپلن کا جوہر پیش کرنے کے لیے اس کی ظاہری وضع قطع اختیار کیے بغیر وہ انداز اپنایا جو اس کا اپنا تھا،جس کے باعث کرشن کو جنوبی ہند کے چارلی چپلن کے طور پر جانا جاتا تھا[18]۔

بھارت کی مشہور اداکارہ نرگس کی دو فلمیں رومیو اینڈ جولیٹ اور مہندی ۱۹۴۷ء میں جاری ہوئیں۔ رومیو اینڈ جولیٹ میں نرگس کے مقابل سپرو نے کردار ادا کیا۔یہ فلم ایک کمپنی 'نرگس آرٹ کنسرن' نے بنائی تھی جس کا قیام صرف اسی مقصد کے لیے وجود میں آیا تھا۔نرگس کا بھائی انور اس فلم کا پروڈیوسر اور ہدایت کار تھا۔اس فلم کے ذریعے انور نے بھی اپنی اداکاری کا آغاز کیا تھا۔دوروتھی پارکر کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے اختر حسین نے شیکسپیر کو پیش کیا تھا[19]۔رومیو اینڈ جولیٹ کے قصے کو پینٹر (William Painter) نے ۱۵۶۷ء میں شائع کیا،جس کی کتاب کو شیکسپیر کا ماخذ سمجھا جاتا ہے۔وہ دوسرے انگریز مصنف بروک کی منظوم کہانی *Remeus And Juliet* ہے۔یہ نظم ۱۵۶۲ء میں شائع ہوئی۔بروک نے باندیلو اور بوآسنو دونوں سے قصے کو اخذ کیا ہے۔شیکسپیر کے ڈرامے پر بروک کی اس نظم کا اثر ہر جگہ پایا جاتا ہے۔بعض بعض حصے تو ایسے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ شیکسپیر نے الفاظ بدل کر تقریباً وہی ٹکڑے اپنے ڈرامے میں رکھ لیے ہیں۔مثلاً چوتھے ایکٹ کے تیسرے منظر میں جب جولیٹ،لارنس کی دی ہوئی دوا پینا چاہتی ہے جس کے پینے کے بعد موت کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں،اس وقت اس کی آنکھوں کے سامنے موت اور قبرستان کی وحشت اور ہیبت کا نقشہ کھنچ جاتا ہے۔یہ حصہ پورا کا پورا شیکسپیر نے بروک سے اخذ کیا ہے[20]۔

Scanned with CamScanner

آصف نے نرگس کو مغل اعظم میں انار کلی کے لیے منتخب کیا، جسے ۱۹۵۰ء کی دہائی کا سب سے امتیازی کردار سمجھا گیا۔ اس عظیم الشان فلم کی دس ریلیں تیار ہو چکی تھیں، جب اس کا ہیرو چندر موہن اچانک وفات پا گیا تو آصف نے نئے سرے سے آغاز کرنے کا فیصلہ کیا[۲۱]۔ ۱۹۵۰ء کی دہائی میں فلم سازی کا مقصد سادہ تفریح فراہم کرنے سے زیادہ کچھ نہ تھا۔ بھگوان کی البیلا (۱۹۵۱ء)، فلمستان کی انار کلی (۱۹۳۵ء)، اشوک کمار کی پرینیتا (۱۹۵۳ء) اور ایس مکرجی کی دل دے کے دیکھو (۱۹۵۹ء) شامل ہیں۔ اس دہائی کی نمایاں کامیابی بلاشبہ پانتھر پانچالی (۱۹۵۵ء) تھی جس نے بھارتی سنیما کو دنیا میں ایک منفرد مقام بخشا[۲۲]۔

فلموں کی مقبولیت کے زیر اثر بھارتی نوجوانوں نے راج کپور اور نرگس کی طرح لباس پہنے اور ان کا انداز گفتگو بھی اپنایا اور ان کے گیت بھی شائقین نے پسند کیے۔ اسی دور میں مشہور ناول وار اینڈ پیس کو فلم کے قالب میں ہدایت کار بینڈر چک نے پیش کیا[۲۳]۔ میکسم گورکی کا ناول وار اینڈ پیس قارئین میں بہت مقبول ہے۔ اسے فلم میں بھی تقلیب کیا گیا ہے۔ بمل رائے اور محبوب نے مشہور ناولوں پر مبنی کہانیوں کو فلمانے کے رجحان کا آغاز کیا[۲۴]۔

پہلی پنجابی بولتی فلم جو لاہور میں بنی وہ ہیر رانجھا تھی جو ۱۹۳۲ء میں منظر عام پر آئی۔ جو حکیم رام پرشاد نے بنائی۔ اس میں ہدایت کاری اے آر کاردار نے دی۔ رفیق غزنوی اس کے موسیقار تھے[۲۵]۔ ہیر اور رانجھا کی رومانی داستان ایک عرصے سے مختلف اصناف میں پیش کی جا رہی ہے۔ اس داستان کو نظم اور نثر دونوں میں پیش کیا گیا ہے۔ اس داستان پر مبنی ہیر رانجھا کے عنوان سے ۱۹۷۰ء میں ایک پنجابی فلم بھی بنائی گئی جسے قادر ملک نے بنایا اور خورشید انور نے بحیثیت ہدایت کار کام کیا[۲۶]۔ اسی عنوان سے حکیم رام پرشاد نے ۱۹۳۲ء میں فلم بنائی تھی جسے سید عابد علی عابد نے لکھا تھا اور جس کی ہدایت کاری اے آر کاردار نے کی[۲۷]۔ اسی طرح شیریں فرہاد کی داستان کو بھی فلم کے قالب میں ۱۹۷۵ء میں پیش کیا گیا ہے جس میں ہدایت کاری شریف نیر نے دی اور محمد علی، زیبا، ساقی، کمال ایرانی، تالش اور ادیب نے اس میں کام کیا[۲۸]۔ پنجابی فلم پھیرے ۱۹۴۹ء میں منظر عام پر آئی جسے نذیر نے بنایا تھا اس کے بنانے میں انیس پکچرز کا تعاون حاصل رہا۔ یہ فلم گاؤں کی گوری کا دوسرا روپ تھا جو کامیاب رہی[۲۹]۔ فلم دو آنسو کی کہانی فلم بھائی جان کی دوسری شکل ہے۔ دلاں دے سودے (۱۹۶۹ء) اور انجمن بھی فلم دو آنسو کی کہانی پر مبنی ہیں[۳۰]۔

کوہ نور فلم نے فلم شیریں فرہاد بنائی جس میں ہومی ماسٹر نے ہدایت کار کی حیثیت سے کام کیا[۳۱]۔ پنجابی فلم چن وے (۱۹۵۰ء) جس میں نور جہاں اور سنتوش کمار نے مرکزی کردار ادا کیے۔ یہ فلم بھی ایک ہی کہانی پر مبنی ہے جسے فلم کے لیے امتیاز علی تاج نے لکھا[۳۲]۔ بیسویں صدی عیسوی کے تیسرے اور چوتھے عشرے میں لاہور سے بنائی جانے والی فلموں کے نام عموماً انگریزی میں ہوا کرتے تھے۔ مثال کے طور پر سویٹ ہارٹ، دی پررنر، دی گولڈن ڈیگر، پیشن فلاور، دی سیکرڈ فلیم، ہاوس بوٹ، گولڈن ٹیمبل، دی ایوارڈ، پیراڈائیز

Scanned with CamScanner

وغیرہ[۳۳]۔ کالی داس کے مشہور ڈرامے شکنتلا کو مختلف اظہار کے ذرائع میں تقلیب کیا گیا ہے۔ اس نام سے ۱۹۳۱ء میں ایک فلم بھی بنائی گئی جس کے ہدایت کار جے جے مدن اور موہن دیارام بھاونانی تھے[۳۴]۔ ۔۔۔۔۔۔سسی پنوں کے عنوان سے بھی پنجابی زبان میں ۱۹۳۹ء میں فلم بنائی گئی جس میں داؤد چند نے ہدایت کاری کی[۳۵]۔

فلم کی دنیا میں پرماتھیش چندر بروا کا نام کئی حوالوں سے اہم ہے۔ انھوں نے اپرادھی (۱۹۳۱ء) کے نام سے جو فلم بنائی وہ کامیاب بھی رہی اور یہ پہلی فلم تھی جس میں مصنوعی لائٹوں کا استعمال کیا گیا۔ انھوں نے ۱۹۳۴ء میں دیو داس (بنگالی) میں بنائی اور اس میں اداکاری بھی کی۔ اس کے بعد انھوں نے یہ فلم اردو اور ہندی میں بھی بنائی جس میں دیوداس کا کردار کے ایل سہگل نے ادا کیا۔ اس دور کے عام رجحان سے ہٹ کر چندر بروا نے اس فلم کو ایک المیے کے طور بنایا[۳۶]۔ یہ فلم سرت چندر چٹرجی کے ناول کی تقلیب ہے۔ بمل نے اس فلم کو ۱۹۵۵ء میں بنایا جس میں دلیپ کمار نے بحیثیت دیوداس کے مرکزی کردار ادا کیا۔ دیو داس کے نام سے کلکتہ کے ایسٹرن فلم سنڈیکیٹ نے ۱۹۲۸ء میں خاموش فلم بھی بنائی تھی۔ نیو تھیٹرز نے دوبارہ اس فلم کو ۱۹۳۶ء میں بنایا۔ یہ فلم تامل میں تھی۔ بعد میں دو فلمیں سرت چندر کے ناول کی کہانی پر بنائی گئیں جس میں ۲۰۰۲ء میں شاہ رخ خان نے دیوداس کا کردار ادا کیا۔ دیـــو داس کے عنوان سے پاکستان میں ۱۹۶۵ء میں جو فلم بنائی گئی اس میں حبیب نے ہیرو کا کردار ادا کیا۔ تیلگو میں بھی اس فلم کو ۱۹۵۳ء اور ۱۹۷۴ء میں پیش کیا گیا تھا[۳۷]۔

جنوبی بھارت میں ملیالی سینما سب سے کم عمر ہے اور اس سینما کی خوبی یہ ہے کہ اس نے شروع ہی سے نئے موضوعات، مواد اور پیش کش میں جنوب کے دوسرے سینما سے مختلف رہنے کی کوشش کی ہے۔ ۱۹۵۴ء میں چندرا ہتارا پروڈکشن نے Neelak Kuyil جیسی فلم بنا کر ملیالی سینما میں ایک نئی سماجی بیداری اور حقیقت پسندی کو فروغ دیا۔ اس فلم کے ہدایت کار پی بھاسکرت اور راموکریاٹ تھے۔ اس کے فوری بعد ۱۹۵۵ء میں کالجوں سے نکلے ہوئے تازہ دم کچھ نوجوانوں نے آرٹ اور کامرس کا امتزاج اپناتے ہوئے آدرش کلامندر کے لیے نیوز پیپر بوائے نامی فلم بنائی۔ مذکورہ فلم ناول نگار کی کہانی داری جن اینا بورن پر مبنی تھی۔ ان فلموں نے کیرالا کی سماجی زندگی کے کئی کالے سفید رنگوں کو فلموں میں پیش کیا تھا۔ ملیالی سینما کی ایک اور خوبی یہ ہے کہ ان فلموں کا ملیالی ادب سے گہرا تعلق ہے۔ بھارت میں بننے والی فارمولا فلموں کے برخلاف ملیالم سینما نے اپنی کہانی کا تمام تر مواد اپنے فکشن سے لینے کی کوشش کی ہے۔ ہر سال انڈین پینو راما میں ملیالی فلموں کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے۔ ۱۹۸۵ء میں ۱۲۶ فلمیں ملیالم زبان میں بنائی گئی تھیں اور اس کے اگلے سال ہی گیارہویں بین الاقوامی ہندوستانی فلمی میلے میں سات فلمیں ملیالی پینو راما سیکشن کے لیے منتخب کی گئی تھیں[۳۸]۔

فلم بینوں کو ایسی فلموں سے ہمیشہ دل چسپی رہی ہے جو پراسرار ہوتی ہیں۔ اس طرح کی فلموں میں ۱۹۶۴ء میں راج کھوسلہ کی ہدایت میں بننے والی فلم وہ کـــون تھـــی کو سنگِ میل کی حیثیت حاصل تھی۔ یہ فلم Wilkie Colins کے

ناول The Woman in White کا بھارتی روپ ہے [۳۹]۔ یہ حقیقت ہے کہ جب بھی عہد ساز فلم ساز ہچ کاک کی ناقابل فراموش فلموں کا ذکر زبان پر آتا ہے، جن میں Notorius, Vertigo, North by Northwest, Psycho, Rear Window شامل ہیں، تو پورے بدن میں ہیبت، خوف اور ڈر کے عناصر خون میں تحلیل ہوتے محسوس ہونے لگتے ہیں۔ ہچ کاک نے خاموش فلموں کے زمانے سے اپنے کیریر کا آغاز کیا تھا۔ ہچ کاک نے ۱۹۲۵ء میں جس فلم کی ہدایت دی تھی The Pleasure Gardens تھی جو Beloc Lowndes کے ناول پر مبنی تھی [۴۰]۔ ہالی وڈ نے ہچ کاک کی کئی فلموں کے ری میک بنائے ہیں ان میں اے پرفیکٹ مرڈر اور سائیکو شامل ہیں۔ ہچ کاک کی فلموں کے یہ 'نقش ثانی' اپنی اصل سے آگے نہ بڑھ سکے [۴۱]۔ رمیش سپی کے ہدایت میں بنی فلم شعلے ۱۹۷۵ء میں ریلیز ہوئی۔ سلیم جاوید کی لکھی ہوئی یہ انگریزی فلم Magnificent Seven اور ہندی فلم میرا گاؤں میرا دیش کی چھاپ تھی [۴۲]۔

اردو میں جدید ڈراما نگاری کی داغ بیل آغا حشر نے ڈالی۔ بیسویں صدی کی اردو ڈراما نگاری کسی نہ کسی رنگ میں حشر سے ضرور متاثر ہوئی ہے۔ حشر کے بعد اردو ڈراما نگاری سنجیدہ اور باشعور فن کاروں کے حلقے میں داخل ہوگئی لیکن بدنصیبی یہ ہوئی کہ اس وقت اردو اسٹیج اپنے تمام لوازم کے ساتھ فلمی دنیا میں ضم ہوگیا۔ جب تک خاموش فلموں کا رواج رہا اردو اسٹیج سے عوامی شوق کی پسندیدگی کا وہی عالم رہا۔ ۱۹۳۰ء میں بولتی فلموں کے آتے ہی اردو اسٹیج کی بنیادیں ہل گئیں۔ اردو تھیٹریکل کمپنیوں کے مالکان نے اپنی تمام تر توجہ صنعت فلم سازی کی طرف مبذول کرلی۔ خود آغا حشر نے اپنے انتقال سے قبل ایک فلم کمپنی قائم کرلی تھی جہاں حشر کے ڈرامے نیک پروین کو فلمایا بھی گیا۔ ابتدائی دور کی فلموں پر بھی اردو کے اس ذہین اور طباع فن کار کی ڈرامائی روایتوں کے اثرات ملتے ہیں [۴۳]۔

امتیاز علی تاج جنھوں نے پرتھوی راج، بورس، دلہن، رتناولی، قسمت، قرطبہ کا قاضی اور کچھ دوسرے یک بابی اور نثری ڈرامے لکھے لیکن انھیں شہرت ومقبولیت انار کلی کی وجہ سے ملی۔ اس ڈرامے کو امتیاز علی تاج نے ۱۹۲۲ء میں لکھا تھا اور یہ کتابی شکل میں ۱۹۳۱ء میں شائع ہوا [۴۴]۔ اس ڈرامے پر مبنی فلم مغل اعظم کو بھی خوب شہرت حاصل ہوئی۔

پرتھوی راج کپور نے پرتھوی تھیٹر کے نام سے ۱۹۴۴ء میں ایک تھیٹر کا آغاز کیا۔ جس کے بعد انھوں نے پیسہ (۱۹۵۷ء) کے نام سے ایک فلم بنائی۔ یہ فلم اسی عنوان سے پیش کیے جانے والے ڈرامے کی تقلیب ہے لیکن فلم مہارت سے پیش نہیں کی گئی [۴۵]۔ سہراب مودی نے اپنے کیریر کا آغاز بطور ایک ڈراما آرٹسٹ کیا۔ یہودی کی لڑکی (۱۹۵۸ء) کے عنوان سے سہراب مودی نے فلم بنائی جو آغا حشر کاشمیری کے ڈرامے کی تقلیب تھی [۴۶]۔ سہراب مودی نے ۱۹۵۴ء میں فلم مرزا غالب بھی بنائی [۴۷]۔ سہراب مودی نے کندن نامی فلم بھی بنائی تھی، جو وکٹر ہیوگو (Victor Hugo) کے مشہور ناول لامیزرابیل (Les Miserables) پر مبنی تھی۔ اس میں خود سہراب مودی نے کام کیا تھا

اور نمی اور سنیل دت نے مرکزی کردار ادا کیے تھے[۴۸]۔

مختلف زبانوں میں پی این سرکر نے ۴۴ سال میں تقریباً ۱۵۰ فلمیں بنائیں۔ جس میں اردو، ہندی، بنگالی اور تامل زبانیں شامل ہیں۔ پوران بھگت، یہودی کی لڑکی، چندی داس، دیو داس، دھوپ چھاؤں، مکتی، ودھیا پتی، اسٹریٹ سنگر، بڑی دی دی اور پریذیڈنٹ کو اردو اور ہندی زبانوں کے تعلق سے اہمیت حاصل ہے جنھیں بنگالی زبان میں بھی بنایا گیا۔ پی این سرکر کی آخری فلم سکول (۱۹۵۵ء) ہے۔ انھیں فلمی صنعت میں ایک ذہین فلم ساز کے بطور شہرت حاصل رہی اور ان کی تمام فلموں کو پسند بھی کیا گیا۔ ان کی زیادہ تر فلمیں سرت چندر چٹرجی، رابندر ناتھ ٹیگور اور بنکم چندر کے ناولوں پر مبنی ہیں۔ ان فلموں میں عوام کے لیے ہمیشہ ایک پیغام ضرور ہوتا تھا[۴۹]۔

دیو آنند کا شمار بھارتی سنیما کے چار اہم ستونوں میں ہوتا ہے۔ دیو آنند نے متعدد موضوعات پر فلمیں بنائیں۔ ان کی سب سے زیادہ پسند کی جانے والی فلم گائیڈ ہے۔ رنگین فلموں کا آغاز بھی اسی فلم سے ہوتا ہے۔ یہ آر کے نرائن کے ناول کی تقلیب ہے۔ اس فلم کو ہندی اور انگریزی دونوں زبانوں میں پیش کیا گیا اور ۱۹۶۵ء میں منظر عام پر آئی[۵۰]۔

ہیمانسو رائے نے لندن سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد کچھ ڈراموں میں حصہ لیا اور نیرن جان پال کی فلم دی گوڈیز میں بھی کام کیا۔ اس کے بعد انھوں نے لائٹ آف ایشیا کے عنوان سے فلم بنائی۔ جس کے مکالمے نیرن جان پال نے لکھے تھے۔ یہ فلم جرمن نژاد ہدایت کار پیٹر اوسٹر میسٹر کے تعاون سے بنائی گئی تھی۔ فلم میں ہدایت کار کی حیثیت سے ان کے بھائی فرانز اوسٹین نے خدمات انجام دیں۔ اس فلم میں ہیمانسو رائے نے گوتم بدھ کا کردار ادا کیا تھا۔ نیرن جان پال نے اس فلم کے مکالمے تحریر کیے تھے جو ایڈون آرنلڈ کی نظم کی تقلیب تھے۔ اس فلم کو وسطی یورپ میں بھی کامیابی حاصل ہوئی۔ یہ فلم دہلی کے گریٹ ایسٹرن فلم کارپوریشن کے تعاون سے بنائی گئی تھی[۵۱]۔

علی بابا چالیس چور کی کہانی کو جہاں عالمی ادب میں اہمیت حاصل ہے وہاں اس کہانی کو اردو میں بھی پیش کیا گیا ہے۔ اس کہانی کو نہ صرف مختلف ذرائع اظہار نے اپنا موضوع بنایا بلکہ اس کہانی کو بچوں کے لیے بھی تقلیب کیا گیا۔ اس عنوان سے ۱۹۲۷ء میں فلم بھی بنائی گئی جس میں فلمی دنیا کے مشہور نام محبوب خان نے بھی کام کیا[۵۲]۔ محبوب خان کی مشہور فلموں میں عورت (۱۹۴۰ء)، بہن (۱۹۴۱ء) اور روٹی (۱۹۴۲ء) کا شمار ہوتا ہے۔ فلم عورت کی کہانی ان کسانوں کے گرد گھومتی ہے جو اپنی زمین سے پیار کرتے ہیں۔ محبوب خان کی فلم مدر انڈیا اس کی فلم عورت کی تقلیب ہے۔ فلم کے بہت سے ناقدین کا کہنا ہے کہ فلم عورت فلم مدر انڈیا کے مقابلے میں زیادہ حقیقت پر مبنی ہے[۵۳]۔

جب سے سنجے لیلا بھنسالی کی دیو داس (شاہ رخ خان، ایشوریا رائے، مادھوری ڈکشت) اور ودھو ونود چوپڑہ کی پرینیتا (سیف علی خان، ودیا بالن، سنجے دت) جیسی تجارتی اعتبار سے کامیاب فلمیں جاری ہوئی ہیں، بعض فلم ساز، فلمی نقاد

اور اہم اشاعتی اداروں کے اعلیٰ عہدیداروں کا موقف یہ ہے کہ اب کسی ناول یا افسانے کی مقبولیت متعلقہ فلم کی مرہون منت ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں معروف فلمی نقاد دینا مارٹرس نے اپنے ایک حالیہ مضمون میں پرونیتا کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر آج سرت چندر چٹرجی زندہ ہوتے تو یہ دیکھ کر ان کی خوشی کی انتہا نہ رہتی کہ ان کا وہی ناول جس کا ایک ہزار کا ایڈیشن فروخت نہیں ہو پار ہا تھا اب دس ہزار کی تعداد میں شائع ہوا ہے اور اس کی جلدیں دھڑا دھڑ فروخت ہو رہی ہیں۔ اسی طرح پاکستانی نژاد ناول نگار بپسی سدھوا کا ناول آئس کینڈی مین پر دیپا مہتا کی فلم ارتھ جاری ہوتے ہی اس کی مقبولیت میں کافی اضافہ ہوا ہے، جب کہ ان کے دوسرے ناول دی کرُو ایٹر کی طرف قارئین نے کوئی خاص توجہ نہیں کی[54]۔

کالم نگار جانھوی سامنت کا کہنا ہے کہ سرت چندر کا ناول دیو داس فلم کے جاری ہونے کے بعد اتنا مشہور ہوا کہ اس کی پندرہ ہزار جلدیں ہاتھوں ہاتھ نکل گئیں۔ پنگوئن انڈیا کے وائس پریسیڈنٹ (سیلز) پی ایم شکمار نے اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہا ہے کہ کتابوں اور فلموں کے درمیان بہرحال ایک بے حد اہم رشتہ پایا جاتا ہے۔ دیــــو داس اور پــرنیتــا جیسی فلموں کی جس طرح تشہیر کی جاتی ہے اور انھیں جو عوامی مقبولیت ملتی ہے اس سے کتابوں کو یقیناً فائدہ پہنچتا ہے۔ انگریزی کتابوں کی مشہور دکان کراس ورڈ کے منتظم اعلیٰ آر سری رام نے ہالی ووڈ کی مشہور فلم دی لــورڈ آف دی رنگز کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کے پیٹر جیکسن کا ناول فلم کی ریلیز سے پہلے اتنا مقبول نہیں ہوا تھا جتنا اس کے بعد ہوا۔ خالص تجارتی نقطۂ نظر سے کسی حد تک یہ پہلو درست ہے لیکن گریندر چڈھا کی فلم برائڈ اینڈ پریجوڈس کے اسکرپٹ رائٹر کلپنا سوامی ناتھن کا کہنا یہ ہے کہ اس فلم کے بعد جین آسٹن کے ناول برائڈ اینڈ پریجوڈس کو پڑھنے کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی[55]۔

کلاسیکی اہمیت کے ناول نگار سرت چندر چٹرجی شروع ہی سے ممبئی فلم انڈسٹری کے محبوب مصنف رہے ہیں۔ بنگال میں جہاں ناول کی معاشرتی اہمیت کا عالم یہ ہے کہ مشہور ناول لڑکیوں کو جہیز میں دیے جاتے ہیں۔ سرت چندر کو وہاں وہ اہمیت حاصل نہیں ہو سکی جو ممبئی میں ملی۔ بقول ڈپٹوش مجمدار بنگال کے اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقے کی رائے میں سرت چندر کا وژن بہت محدود تھا۔ ان کے ناولوں میں صرف دو طرح کی عورتیں ملتی ہیں۔ پارو یعنی باورچی خانے کی ملکہ اور شوہر یا بھائی پر مر مٹنے والی عورت اور چندر مکھی یعنی طوائف۔ کلکتہ میں تو دیو داس کو طنزیہ اور استہزائیہ اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ ہر اس شخص کو جو اپنا غم غلط کرنے کے لیے یا پھر تنہائی سے نجات حاصل کرنے کے لیے یا دوستوں کے ساتھ شراب پی لیتا ہو دیو داس کہہ کر مخاطب کیا جاتا ہے۔ بنگلہ کے تینوں بڑے فلم ساز اور ہدایت کار ستیہ جیت رے، ریتوک گھٹک اور مرنال سین سرت چندر سے دامن بچا کر آگے بڑھ گئے ہیں۔ ان کے چند ناولوں مثال کے طور سری کــانتو، بڑ دیدی اور دتــا پر بنگال میں فلمیں بنیں۔ فلم ساز ستیہ جیت رے نے ۳۷ سال میں ۲۹ فلمیں بنائیں۔ زیادہ تر فلمیں خود

Scanned with CamScanner

ان کے ناولوں پر مبنی ہیں۔ ان ناول اور افسانوی مجموعوں کو آنند پبلشنگ ہاؤس (کلکتہ) شائع کر چکا ہے۔ ستیہ جیت رے کے پسندیدہ رائٹر ٹیگور اور بھوتی بھوشن بندو پادھیائے تھے۔ ان کی سب سے زیادہ مشہور فلم پاتھیر پنچالی (چھوٹی سی سڑک کا گیت) بنڈو پادھیائے کے ناول پر مبنی ہے۔ بنجے لیلا بھنسالی نے تیسری بار (یعنی بروا اور بمل رائے) کے بعد دیو داس کو فلم کا جامہ پہنایا ہے۔ فرق صرف یہ ہے بروا اور رائے کی فلمیں جزئیات میں ناول سے بہت قریب تھیں جب کہ بھنسالی نے بڑی حد تک محض مرکزی خیال کو اپنانے پر اکتفا کیا ہے۔ چوپڑہ نے پرنیتا کے ساتھ بھی یہی سلوک کیا ہے[۵۶]۔ طوائف کے موضوع پر مرزا رسوا کا ناول امراؤ جان ادا کسی تعارف کا محتاج نہیں ہے۔ اس پر مظفر علی نے جو فلم بنائی اس کی یاد بھی اب ان فلم سازوں کو ستارہی ہے جن کے پاس طاقت ور موضوعات (کہانی) کا فقدان ہے[۵۷]۔

فلم پہیلی (شاہ رخ خان، رانی مکھر جی، امیتابھ بچن، جوہی چاؤلہ، سنیل شیٹی) مشہور راجستھانی فکشن رائٹر بے دان دیتھا عرف بد جی کے ناول دویدھا (تذبذب) پر مبنی ہے۔ منی کول برسوں پہلے اسی ناول پر دویدھا کے نام سے آرٹ فلم بنا چکے ہیں۔ ۸۱ سالہ ناول نگار دیتھا نے ایک پرائیویٹ ٹی وی چینل کو انٹرویو دیتے ہوئے بتایا کہ منی کول ایک حقیقت پسند فلم ساز تھے۔ انھوں نے نہ صرف یہ کہ ناول کے ساتھ انصاف کیا بلکہ فلم کی شوٹنگ ان کے گاؤں میں ہی کی تھی۔ کول جی نے مقامی غیر پیشہ ور اداکاروں کو بھی کاسٹ کیا تھا۔ امول پالیکر نے پہیلی کی شوٹنگ جے پور اور سوائی مادھو پور میں کی ہے اور ناول کو بھی بہت کچھ بدل دیا ہے۔

چیتن بھگت کی نئی کتاب ریویولوشن ۲۰۲۰ کے فلمی حقوق یوٹی وی نے خریدے۔ فلم کا روپ دھارنے والی چیتن بھگت کی یہ چوتھی کتاب ہے۔ ان کی کتاب ون نائٹ پر فلم ہیلو بنائی گئی۔ ہراج کمار ہرانی کی ۳ ایڈیٹس چیتن کی کتاب فائیو پوائنٹ سم ون پر مبنی تھی[۵۸]۔

ملک کی تقسیم کے موضوع جن فکشن لکھنے والوں نے اردو، پنجابی یا انگریزی میں اپنی بہترین تخلیقات پیش کیں وہ بھی اردو کلچر کے ہی پروردہ تھے۔ ایم ایس ستھیو نے گرم ہوا (بلراج ساہنی، دینا ناتھ زتشی، فاروق شیخ، گیتا سدھارتھ) بنائی تھی جو عصمت چغتائی کی کہانی پر مبنی تھی۔ ملک کی تقسیم کے دوران فسادات پر خوشونت سنگھ کے ناول اے ٹرین ٹو پاکستان کو بڑی شہرت ملی۔ اس پر بھی فلم بن چکی ہے۔ اس موضوع پر امرتا پریتم کے ناول پنجر (انگریزی ترجمہ خوشونت سنگھ) کو عالم گیر شہرت حاصل ہے اور دنیا کی متعدد زبانوں میں اس کا ترجمہ ہو چکا ہے۔ اس ناول میں ان خواتین پر خصوصی توجہ دی ہے جن کا ملک کی تقسیم سے دور کا بھی واسطہ نہیں تھا مگر جنھیں سب سے زیادہ اور ناقابل برداشت جسمانی، ذہنی اور روحانی اذیتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ڈاکٹر پرکاش چندرویدی نے اپنی تین گھنٹے کی طویل فلم پنجر (ارملا ماتونڈکر، منوج باجپئی) میں ناول کے تقریباً سبھی پہلوؤں کو بڑی خوبصورتی سے سمیٹ لیا ہے۔ انھیں بالی ووڈ کے دوسرے ہدایت کاروں کے برعکس ناول کے پلاٹ میں کوئی تبدیلی کرنے کی ضرورت نہیں پڑی[۵۹]۔

Scanned with CamScanner

تقسیم کے موضوع پر رمیش بتی کا سیریل بنیاد اور پھر گووند نہلانی کا ٹی وی سیریل تمس عوام و خواص دونوں میں مقبول ہوا۔ تمس بھیشم ساہنی کا مشہور ناول ہے۔ اردو میں اس موضوع پر بہترین مواد موجود ہے۔ اگر نصیر الدین شاہ، مظفر علی اور گلزار جیسے لوگ اس طرف توجہ دیں تو قرۃ العین حیدر کے ناولٹ ہاوسنگ سوسائٹی اور انتظار حسین کے ناولٹ بستی پر نہایت ہی معیاری اور کامیاب فلمیں بن سکتی ہیں۔ درد، پالکی، چودھویں کا چاند، اعلان، برسات کی رات اور پاکیزہ جیسی سوشل فلمیں ناظرین کے دلوں پر راج کیا کرتی تھیں۔ کمال امروہوی کی پاکیزہ میں اشراف اور اجلاف کے درمیان روایتی فرق مٹتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ ہاوسنگ سوسائٹی بھی اشراف اور اجلاف کے موضوع پر بہترین تخلیقی کارنامہ ہے[۶۰]۔

عصمت چغتائی کے ناول ضدی اور راجندر سنگھ بیدی کے ناولٹ ایک چادر میلی سی پر بننے والی فلمیں بھی بہت پسند کی گئیں۔ بمل مترا کے ناول صاحب بی بی اور غلام پر بننے والی فلم تو غیر معمولی نوعیت کی تھی۔ پریم چند کے ناولوں گئو دان اور نرملا پر بنائی جانے والی فلمیں ناکام نہیں تھیں بلکہ ان کی کہانی شطرنج کی بازی پر ستیہ جیت رے کی واحد ہندوستانی فلم شطرنج کے کھلاڑی (سنجیو کمار، سعید جعفری) بھی ناظرین سے داد و تحسین وصول نہیں کر سکی۔ نصیر الدین شاہ کا کہنا ہے کہ رے یقیناً ایک عظیم فلم ساز تھے مگر انھوں نے ایک ایسے میدان میں قدم رکھ دیا جس سے وہ واقف نہیں تھے۔ پریم چند کی کہانی جتنی پُر مزاح اور شگفتہ ہے، رے کی فلم اتنی ہی نُھس اور ناخوش گوار ہے[۶۱]۔

راجندر سنگھ بیدی کا مختصر ناول ایک چادر میلی سی ہے جسے طویل مختصر افسانہ بھی کہہ سکتے ہیں یا اسے ناولٹ بھی کہا جا سکتا ہے۔ یہ سب سے پہلے رسالہ 'نقوش'، لاہور میں ۱۹۶۰ء میں شائع ہوا۔ اس کے مختلف زبانوں میں ترجمے بھی ہوئے اور اس پر ہندی میں ایک فلم بھی بنائی گئی۔ نقل مکانی راجندر سنگھ بیدی کا بہترین ڈراما ہے اسے بلا تامل اردو کے چند بہترین ڈراموں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ بیدی کی فلم دستک اسی ڈرامے پر مبنی ہے۔ بیدی نے اپنی کہانی گرم کوٹ کو بھی فلمایا[۶۲]۔

فلموں میں بھارتی عورت کی کردار سازی کی ابتدا بھارتی سنیما کے جنم داتا دادا صاحب پھالکے کی خاموش فلم شادرا (۱۹۲۴ء) سے ہوئی۔ اس کے بعد نول گاندھی کی فلم دیو داسی (۱۹۳۱ء) ہے لیکن وہ فلم جس نے عورت کو مرکزی کردار کے بطور فلم میں پیش کیا اور دیکھنے والوں پر گہرا اثر چھوڑا وہ وی شانتارام کی فلم دنیا نہ مانے تھی جو مراٹھی ناول Kanku پر مبنی تھی[۶۳]۔ جبار پٹیل کی فلم صبح کا ذکر ضروری ہے جو مراٹھی فلم امبراتھا کا ہندی روپ تھی۔ اس فلم میں سمیتا پاٹیل نے ہیروئن کا مرکزی کردار ادا کیا تھا۔ یہ فلم بھارتی عورت اور اس کی نسائیت کے بارے میں ایک جرات مندانہ بیان تھی[۶۴]۔ بھارت سے باہر ٹورنٹو فلم فیسٹول اور دوسرے مقامات پر نمائش کے لیے پیش کی گئی میرا نائر کی فلم کاما سوترا جنسی جمالیات کے اعتبار سے ایک خوب صورت فلم ہے۔ فلم سولھویں صدی کے اس عہد کی ہے جو آرٹ اور

Scanned with CamScanner

آرٹی ٹیکچری جمالیات کا قابلِ ذکر زمانہ ہے۔ فلم ساز کا منشا مصدقہ اقدار کو سلولائیڈ کے وسیلے سے نمایاں کرنا تھا، جس میں سیکس ممنوعہ نہیں تھا۔ فلم کا ابتدائی حصہ واجدہ تبسم کی کہانی چھوٹس پر مبنی ہے۔ فلم انگریزی ہے۔ میرا نائر نے جنوبی افریقہ کی ایلیدہ کرل کے ساتھ مل کر اس فلم کا اسکرپٹ لکھا ہے۔ اور آنند کے ترجمے کو بنیاد بنایا ہے[۶۵]۔

حوالہ جات:

۱۔ www.revlovy.com/mainindex.php?s=premchanditms_type=topic

۲۔ ذوج، ستمبر ۱۹۹۴ء تا فروری ۱۹۹۵ء، سنیما ایک الیکٹرک آرٹ ہے ادب اس کا ایک چھوٹا ساحصہ ہے، مشمولہ: سہ ماہی 'ذہن جدید' نئی دہلی، جلد ۵، شمارہ ۱۷، ص: ۱۶۶

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً، ص ۱۶۶، ۱۹۹

۵۔ https://en.wikipedia.ord/wikiThe_Mahabharata_(1989_film)

۶۔ حیدر، محافظ، جون تا نومبر ۱۹۹۸ء، بالی وڈ بمقابلہ بالی وڈ، مشمولہ: سہ ماہی 'ذہنِ جدید' نئی دہلی، جلد ۷، شمارہ ۲۶، ص ۱۸۱۔۱۸۲

۷۔ ______ دسمبر ۱۹۹۷ء تا فروری ۱۹۹۸ء، ص ۱۸۵

۸۔ رضوی، زبیر، جنوری تا مارچ ۲۰۰۲ء، اردو اور فلم، مشمولہ: سہ ماہی 'اردو ادب'، انجمن ترقی اردو (ہند)، نئی دہلی، ص ۱۳۶

۹۔ جعفری، فضیل، اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۵ء، فکشن سے فلم تک، مشمولہ: سہ ماہی 'اردو ادب'، انجمن ترقی اردو (ہند)، نئی دہلی، ص ۱۵۰، ۱۵۱

۱۰۔ ایضاً، ص: ۱۵۵

۱۱۔ ایضاً، ص: ۱۵۳۔۱۵۴

۱۲۔ نعمت اللہ، سید، ۲۰۱۰ء، *Cinema in the Sub-continent*، سید نعمت اللہ، کراچی، ص ۷۴، ۷۵

۱۳۔ جارج، ٹی۔ جے۔ ایس، ن، داستانِ نرگس، (۱۹۹۶ء) اردو ترجمہ از The Life and Times of Nargis، مترجم، نعیم احسن، فکشن ہاؤس، لاہور، ص ۲۸، ۲۹

۱۴۔ ایضاً، ص ۸۳

۱۵۔ حیدر، محافظ، جون تا نومبر ۱۹۹۸ء، بالی وڈ بمقابلہ بالی وڈ، مشمولہ: سہ ماہی 'ذہنِ جدید'، دہلی، جلد ۷، شمارہ ۲۶، ص ۱۷۶

۱۶۔ محسن، صبیح، اپریل ۲۰۰۶ء، داستاں کہتے کہتے، مکتبہ جمال، کراچی، ص: ۱۲۶

۱۷۔ حیدر، ص ۱۳۹

۱۸۔ ایضاً، ص ۱۳۵، ۱۳۶

۱۹۔ ایضاً، ص ۶۷

۲۰۔ احمد، عزیز، ۱۹۶۱ء، رومیو اینڈ جولیٹ، کل پاکستان انجمن ترقی اردو، کراچی، ص: ۱۵۔۱۶

۲۱۔ جارج، ص: ۱۳۵

Scanned with CamScanner

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۱۲

۲۳۔ ایضاً، ص ۱۰۶

۲۴۔ ایضاً، ص ۱۲۲

۲۵۔ نعمت اللہ، ص ۹

۲۶۔ ایضاً، ص ۱۷۶

۲۷۔ ایضاً، ص ۳۱۰

۲۸۔ ایضاً، ص ۱۷۸

۲۹۔ ایضاً، ۳۱۵

۳۰۔ ایضاً

۳۱۔ ایضاً، ص ۷۶

۳۲۔ ایضاً، ۹۰

۳۳۔ ایضاً، ۳۰۹

۳۴۔ ایضاً، ۱۵۷

۳۵۔ ایضاً، ص ۲۸۶

۳۶۔ ایضاً، ص ۳۰۲، ۳۰۳

۳۷۔ ایضاً، ۳۸۰، ۳۸۱

۳۸۔ اخبار جہاں، کراچی، جنوری ۲ تا ۸، ۲۰۱۲ء، ص ۶۲ [www.akhbar-e-jahan.com]

۳۹۔ عبدالمجید، ٹی کے، ستمبر تا نومبر ۱۹۹۱ء، سب سے کم عمر ملیالم سنیما: فن اور تفریح کا خوب صورت امتزاج، مشمولہ: سہ ماہی 'ذہن جدید' دہلی، جلد ۲، شمارہ ، ص ۲۰۶، ۲۰۷

۴۰۔ ج، ذ، دسمبر تا فروری ۱۹۹۱ء، پر اسرار فلمیں، مشمولہ: سہ ماہی 'ذہن جدید' نئی دہلی، جلد ۱، شمارہ ۲۰، ص ۲۱۶

۴۱۔ ج، ذ، مارچ تا نومبر ۱۹۹۵ء، ہیچ کاک کا سرد کار فلم بین طبقے سے تھا، مشمولہ: سہ ماہی 'ذہن جدید' نئی دہلی، جلد ۵، ص ۱۷۸، ۱۷۹

۴۲۔ ہاشمی، قمر اعظم، ۱۹۷۵ء، اردو ڈراما نگاری، ادارہ توازن، دربھنگہ، ص ۱۳۵۱؎، جعفری، فضیل، اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۵ء، فکشن سے فلم تک، مشمولہ: سہ ماہی 'اردو ادب'، انجمن ترقی اردو (ہند)، نئی دہلی، ص ۱۵۵

۴۳۔ نعمت اللہ، ص ۲۳۸

۴۴۔ ایضاً، ص ۴۰۸

۴۵۔ ایضاً

۴۶۔ ایضاً، ص ۳۴

۴۷۔ ایضاً، ص ۶۲

۴۸۔ https://en/wikipedia.org/wiki/sohrab_modi

Scanned with CamScanner

۴۹۔ ایضاً، ص ۶۶

۵۰۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۵۱۔ ایضاً

۵۲۔ جعفری، ص ۱۴۹، ۱۵۰

۵۳۔ ایضاً، ص ۱۵۱، ۱۵۲

۵۴۔ http://en.wikipedia.org/wiki/Earth

۵۵۔ جعفری، ص ۱۵۲

۵۶۔ نعمت اللہ، ص ۴۳۰

۵۷۔ ایضاً، ص ۴۰۸

۵۸۔ ایضاً، ۴۳۰

۵۹۔ جعفری، ص ۱۵۴

۶۰۔ علوی، وارث، ۲۰۰۲ء، راجندر سنگھ بیدی، آج، کراچی، ص ۶۷

۶۱۔ ایضاً، ص ۹۸

۶۲۔ ایضاً، ص ۱۵

۶۳۔ ج، ذ، مارچ تا اگست ۱۹۹۹ء، بیج کاٹ کی فلمیں، مشمولہ: سہ ماہی ذہن جدید، نئی دہلی، جلد ۹، شمارہ ۲۹، ص ۱۸۲

۶۴۔ ج، ذ، مارچ تا اگست ۲۰۰۵ء، ہندوستانی سنیما: تین عظیم فلمیں، مشمولہ: سہ ماہی 'ذہن جدید'، نئی دہلی، جلد ۱۵، شمارہ ۴۱، ص ۱۹۷

۶۵۔ ج، ذ، مارچ تا اگست ۲۰۰۳ء، سنیما میں عورت کے کتنے چہرے، مشمولہ: سہ ماہی 'ذہن جدید'، نئی دہلی، جلد ۱۲، شمارہ ۳۶، ص ۲۱۷

Scanned with CamScanner

محمد انشاء اللہ خان: ابتلائے سلطنتِ عثمانیہ کا ایک دردمند مصنف

خالد امین

استنبول سے دلی اور پھر لاہور تک مسلمانوں کی تہذیبی اور تمدنی زندگی کا جائزہ لیا جائے تو اس تہذیب میں ہم آہنگی اور ارتباط کا احساس ابھرتا ہے۔ بیش تر مسلم فاتحین وسط ایشیا سے آئے تھے لیکن عجمی اور عرب تہذیبوں کے اثرات مقامی رسم ورواج پر مرتسم ہوئے اور انھوں نے منفرد ہند اسلامی تہذیب کو جنم دیا۔ برطانوی نوآبادیات کا حصہ بننے کے بعد مسلمانان ہند کی تاریخ اس اعتبار سے دل چسپی کی حامل تھی کہ مسلمانان ہند جغرافیائی فرق کے باوجود خود کو ترکوں کے ساتھ تاریخی اور تہذیبی حوالوں سے جڑا ہوا محسوس کرتے تھے۔ وہ ترکوں سے وابستگی اور ترقی کے لیے ایسے اقدامات بھی کرتے رہے جو انگریز حکام کے لیے قابل قبول نہ تھے۔

مسلمانان ہند کو عثمانی ترکوں کی سیاست سے آگاہی اور انسلاک کے لیے جن اہم شخصیات کا نام آتا ہے ان میں مولوی انشاء اللہ خان (۱۸۷۰ء۔۱۹۲۸ء) کے کردار کو کسی صورت نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ انھوں نے برطانوی عہد میں ہندی مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ میں اہم خدمات انجام دیں مگر ان کا ذکر حیرت انگیز طور پر کم کیا گیا ہے۔ انھوں نے نامساعد حالات میں سلطنت عثمانیہ کا بھرپور ساتھ دیا اور اس کے خلاف کی جانے والی افترا انگیزی کا مقابلہ استدلال اور علم کے زور پر کیا۔ انھوں نے برطانوی نوآبادیت میں مسلمانوں پر کیے جانے والے تہذیبی اور تعلیمی تجربات کے خلاف آواز بلند کی اور مسلم تہذیب کی نہ صرف برتری ثابت کرنے کی کوشش کی بلکہ زندگی بھر اسلامی اقدار کی ترویج واشاعت کرتے رہے۔

مولوی انشاء اللہ خان استاد اور صحافی ہونے کے علاوہ پیشہ ور مصنف بھی تھے۔ انھوں نے سلطنت عثمانیہ کے دفاع میں کئی کتابیں اردو میں تحریر کی ہیں۔ پیش نظر مقاصد کے حصول کے لیے انھوں نے کئی رسائل بھی جاری کیے۔ وہ اردو کے علاوہ عربی، فارسی اور انگریزی میں اپنے خیالات سے ہندوستانی مسلمانوں کو آگاہ کرتے رہتے تھے[1]۔

انشاء اللہ خان ہندوستان میں تحریک اتحاد اسلامی کے داعی تھے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے تحریر اور سیاست سے کام لیا۔ چندہ یا امدادی کاموں میں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ ان کی زیادہ تر تصانیف ترکوں کی تاریخ اور ترک اقوام پر لکھی گئیں انگریزی کتابوں کے تراجم پر مبنی ہیں۔ وہ سلطان عبدالحمید سے گہری عقیدت رکھتے تھے۔

اردو میں ان کی ایک اہم کتاب تاریخ خاندان عثمانیہ ہے جو دو جلدوں میں ہے۔ اس میں عثمانی سلطنت کی ابتداء سے سلطان عبدالحمید (۱۸۴۲ء۔۱۹۱۸ء) کی تخت نشینی تک کے حالات بیان کیے گئے ہیں۔ اس کتاب کے بارے

Scanned with CamScanner

میں مصنف کا کہنا تھا کہ:

> شہزادی لوسکنان نے ہمارے موجودہ امیر المومنین سلطان عبدالحمید خاں غازی کے عہد حکومت کی سوانح ۱۸۸۸ء تک اگر چہ نہایت ہی جامع طور حسب ضرورت موقع اختصار یا تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب میں درج کردیے ہیں اور میں نے اس کتاب میں جا بہ جا حواشی دینے اور کتاب کے آخر میں متعدد ضمیمے شامل کر کے اس مسعود و محمود عہد کے ۱۸۸۸ء سے بعد کے واقعات و حالات تا بہ سن رواں حضرت امیر المومنین کی نجی زندگی کے متعلقہ چند کوائف درج کردینے کی کوشش کی ہے[۲]۔

انشاء اللہ خان کا سلطان عبدالحمید سے دلی لگاؤ کا یہ عالم تھا کہ وہ ان کے عہد حکومت کو مسعود و محمود قرار دیتے تھے[۳]۔ ان کا خیال تھا کہ سلطنت عثمانیہ تاریخی تناظر میں یورپی قوتوں کا مقابلہ کر رہی تھی۔ سلطان عبدالحمید کی جدو جہد کو سمجھنے کے لیے یورپی عیسائی مصنفین کی تصانیف پر اکتفانہ کیا جائے بلکہ عیسائی طاقتوں کی سیاسی پالیسیوں کو سمجھنے کے لیے اردو خواں طبقے کے لیے سلطنت عثمانیہ کی ایک ایسی تاریخ رقم کی جائے جس میں وہ اسباب و علل بیان کیے جائیں جنھوں نے اس سلطنت کو تاریخ ساز بنادیا[۴]۔ اس کتاب میں انھوں نے سلطنت عثمانیہ کی تاریخ کا تجزیہ بھی کیا ہے اور خاص طور پر ان واقعات کا ذکر کیا ہے جو سلطنت کے دفاع کے لیے کیے گئے تھے۔

اس کتاب میں ترکوں کی خارجہ پالیسی کو خاص اہمیت دی گئی۔ عثمانیوں کی فتح قسطنطنیہ سے لے کر محمد چہارم کے دور تک کے حالات میں خارجہ پالیسی کی اہم بنیادوں کی وضاحت کی گئی۔ ترکوں کے مختلف سلاطین کا یورپی اور مسلم ممالک کے ساتھ روابط کو اس کتاب میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا۔

مولوی انشاء اللہ خان نے ولفرڈ اسکاؤن بلنٹ (۱۸۴۰ء۔۱۹۲۲ء) کی کتاب The Future of Islam کا اردو ترجمہ اسلام کی حالت مستقبلہ کے نام سے کیا تھا۔ یہ صحیح تھا کہ بلنٹ نے مسلمان فرقوں کی ذات اور نسلی عناصر کے کردار کو خصوصی توجہ دی تھی اور شہری و دیہی اسلام کے درمیان امتیاز رکھا تھا۔ بلنٹ نے اسلامی ممالک سیاحت اور سیاسی حالات کے عمیق مطالعے کے بعد برطانوی نو آبادیات کی پالیسی پر تنقید کی اور انھیں درست کرنے کا مطالبہ کیا۔ خصوصاً انیسویں صدی کے نصف آخر میں بلنٹ اور اس جیسے مستشرقین نے اسلامی ممالک کی سیاحت کی اور برطانوی پالیسی کے ردعمل پر مسلمانوں کے رویے پر خصوصی توجہ دی تھی[۵]۔ ایسی سرگرمیوں کو مختلف ذریعوں سے انھوں نے نہ صرف توانائی بہم پہنچائی بلکہ اس معاملے میں بلنٹ کا کردار کئی امور میں دل چسپ رہا ہے۔ اپنے تجربات کی روشنی میں انھوں عرب قومیت سے سرشار لوگوں کی حوصلہ افزائی کی تا کہ وہ عرب ثقافتی ورثے کی بنیاد پر ترکوں سے چھٹکارا حاصل کریں اور عرب قومیت کی شناخت پر زور دیں۔

Scanned with CamScanner

بلنٹ کی مذکورہ انگریزی تصنیف کو عالم اسلام میں کافی سنجیدگی کے ساتھ لیا گیا۔ اکبرالہ آبادی، شبلی نعمانی، عبدالماجد دریابادی اور سید سلیمان ندوی نے اس کتاب کا نہ صرف مطالعہ کیا بلکہ اس کے متعلق صائب رائے بھی دی تھی۔ اکبرالہ آبادی نے بلنٹ سے ملاقات میں اردو ترجمے کی بابت اُسے آگاہ بھی کیا۔

بلنٹ اپنی ڈائری لارڈ رپن کا عہدِ حکومت میں لکھتا ہے کہ:

> جمال الدین افغانی کے پانچ مرید میری کتاب مستقبل اسلام کے متعلق اظہار ہمدردی کی غرض سے آئے یہ سب کے سب نوجوان طالب علم ہیں اور انگلستان سے نفرت رکھتے ہیں۔ جب انھیں جمال الدین کا عربی خط دکھایا تو انھوں نے اسے بوسہ دیا، مذہب کے متعلق ان سب کے خیالات آزادانہ ہیں۔ یہ سب کچھ افغانی کی تعلیمات کا اثر ہے۔ یہ نوجوان نہایت دلیری کے ساتھ اظہار خیال کرتے ہیں جو مجھے پسند ہے[6]۔

اکبر حسین سے ملاقات کے احوال میں بلنٹ کا کہنا ہے کہ:

> اکبر حسین آئے اور مستقبل اسلام کے ترجمہ کے متعلق کچھ باتیں کیں وہ نئے دیباچے سے بالکل مطمئن ہیں جسے کل میں نے ان کے حوالہ کر دیا تھا لیکن میں ان حصوں کو خارج کر دوں گا جو ذاتی طور پر سلطان عبدالحمید سے متعلق ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے یہ کتاب اپنے دوستوں کو دکھائی تھی ان پر بے حد اچھا اثر ہوا ہے۔ ان میں سے ایک مذہبی امور سے قطع تعلق کر چکے تھے مگر اسے پڑھتے ہی پھر نماز، روزے کی طرف متوجہ ہو گئے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ اردو ترجمے کو بہت مقبولیت حاصل ہوگی، میں نے ان سے کہا کہ میرا قسطنطنیہ جانے کا ارادہ ہے جہاں میں سلطان المعظم سے مل کر پین اسلامک سیناڈ (Pan Islamic Synad) اسلامی اتحاد کو ترقی دینے والی جماعت قائم کرنے کا مشورہ دوں گا، ہم دونوں اس امر پر متفق تھے کہ مصر میں اسلام کی شکست کے بعد اب کسی کو زیادہ حقدار خلیفہ کے منتظر رہنے کی ضرورت نہیں ہے، جو بات دلچسپ ہے وہ یہ ہے کہ ترجمہ کا کام جن ہاتھوں میں ہے وہ جدید گروہ سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ قدیم خیال کے مسلمان ہیں[7]۔

اس اقتباس میں حیران کن بات یہ ہے کہ مصر میں برطانوی قبضے کو بلنٹ اسلام کی شکست قرار دیتا تھا اور نظامِ خلافت کو تنقید کا نشانہ بناتا ہے۔ Pan Islamic Synad کے قیام کا منصوبہ اور اس ضمن میں عبدالحمید کو راضی کرنا تضادات سے بھرپور سیاسی چالیں تھیں۔

مولوی انشاء اللہ خان نے کتاب کا ترجمہ کرتے ہوئے حواشی میں بلنٹ کے اسی رویے کی نشاندہی کی تھی کیوں کہ اس نے لگی لپٹی رکھے بغیر کتاب کے مقدمے میں اس کے تحریر کیے جانے کا مقصد بیان کر دیا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ سلطان عبدالحمید کی وفات یا سلطنت سے ان کی علیحدگی سے خلافت قاہرہ میں قائم ہو جائے گی اور عرب پھر اپنی گم شدہ مذہبی صدارت حاصل کر لیں گے[8]۔ اس لیے وہ عربوں کے یہاں قومیت کے تصور کو پھیلتے دیکھ کر خوش ہوتا تھا اور ترکوں کے اقتدار کو کم زور کرنے کی مزید کوششیں کرتا دکھائی دیتا تھا۔ اس کا یہ خیال ہے کہ ترکوں کے کم زور ہو جانے سے عرب دنیا ایک نئی روحانی قوت حاصل کرے گی۔ کیوں کہ اس کے نزدیک اسلام عرب قوم کا تحفہ تھا[9]۔

مولوی انشاء اللہ خان کے ترجمے کا مقصد دنیائے اسلام کو بلنٹ کے کردار سے آگاہ کرنا تھا۔ اس نے اپنی کتاب میں ہندوستانی مسلمانوں کے ترکی کے خلیفہ سے روابط کا تذکرہ کیا۔ اس کا یہ خیال ہے کہ اگر برطانوی عمال حکومت اس تعلق کو سنجیدگی سے نہ لیں تو بہت جلد انھیں بڑے طوفان کا سامنا کرنا پڑے گا۔

انشاء اللہ خان نے بلنٹ کے ایک اور مضمون کا ترجمہ کیا جو اس نے ہندوستانی معاشرت[10] کے متعلق لکھا تھا۔ اس مضمون کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ انگریز حکام کو ہندوستان میں کی جانے والی غلطیوں سے آگاہ کیا جائے، جو ہندوستانی عوام کو ان سے متنفر کر رہی تھیں۔

انگریز معاصرین کے برخلاف اس کی رائے ہندوستان کے بارے میں نہ صرف اچھی تھی بلکہ اس نے کچھ ایسی آرا بھی پیش کیں جن سے ہندوستانیوں کے ذہنی رویے کا نیا زاویہ بھی سامنے آتا ہے، اس نے لکھا:

> مجھ کو یہ بتایا گیا تھا کہ ہندوستانیوں کی طبیعت مبالغوں سے بھری ہوئی ہے جو پر جوش جذبات ہونے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ ہندوستانی لوگ جذباتی اور غافل نہیں ہیں۔ وہ اپنے اقوال اور افعال میں احتیاط کرتے ہیں۔ غضب ناکی، پر جوش دھمکیاں اور تخویف ہندوستان میں میں نے بہت کم پائی ہیں۔ منطقی دلائل بہت کم پائے ہیں۔ ایسی دلیلیں جو واقعات صحیحہ سے پیدا ہوتی ہیں اور جو عمدہ ترین دلائل ہیں اور جس کو سیاسی اصطلاح میں کامن سنس یعنی عام معقولیت کہتے ہیں[11]۔

بلنٹ کا شمار ان سیاست دانوں میں ہوتا ہے جنھوں نے ہندوستان اور برطانویوں کے تعلقات کا عمیق مشاہدہ کیا تھا اس نے ہندوستانیوں اور برطانویوں کے تعلقات کو دیکھتے ہوئے لکھا کہ:

> جو کچھ میں نے دیکھا اور سنا ان تمام باتوں سے مجھے صاف یہ یقین پیدا ہو گیا ہے کہ ہندوستانیوں اور انگریزوں میں کدورت پائی جاتی ہے۔ اگر انگریز عمال حکومت اپنے رویے کو درست نہیں کرتے تو دونوں ملکوں کے مابین کشاکش کی صورت حال پیدا ہو جائے

Scanned with CamScanner

گی اوران کی شدت اس قدر ہوگی کہ پچھلی تمام تر تاریخیں اس نراجیت کے سامنے ہیچ نظر
آئیں گی[۱۲]۔

مولوی انشاء اللہ خان کی کتاب ترکوں کی موجودہ ترقیات اور اسلامی دنیا کا فوٹو میں ان انگریز مصنفین کے مضامین کو جمع کیا گیا تھا جو ترکی عہدے داروں کی قابلیت اوران کی صلاحیت کا اعتراف کرتے تھے[۱۳]۔ یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ ترکی کی ترقی، مفسدۂ آرمینیا اور یورپی مصنف سڈنی وہٹ مین (Sydney Whitman) کے مضامین کے ترجموں پر مشتمل ہے۔ دوسرا حصہ مسلمان سیاحوں کے حالات اور وہ تجاویز ہیں جو انشاء اللہ خان نے عثمانی ترکوں کو دیے تھے یہ تجاویز ۱۹۰۷ء تک محیط ہیں۔ اس کتاب میں حواشی وتعلیقات کے ذریعے ضروری اور اہم باتوں کی صراحت بھی کردی گئی ہے۔ کتاب میں اس وقت کے بعض اردو اخبارات میں شائع ہونے والی ذکی پاشا کی یادداشتوں کو بھی جگہ دی گئی ہے۔ جس میں درہ دانیال کو ناقابل تسخیر بتایا گیا تھا[۱۴]۔ یہ کتاب ترکی میں اس وقت کی سیاسی اور انتظامی صورت حال کا جائزہ بھی پیش کرتی ہے۔ چوں کہ انشاء اللہ خان کوئی معمولی ذہن اور فکر رکھنے والے شخص نہیں تھے[۱۵] اس لیے اس کتاب میں مستقبل کی ترقی کے لیے بعض تجاویز بھی پیش کی گئی تھیں۔

مختلف شعبوں میں ترکی کی ترقی کا حال بیان کرنے کے ساتھ ساتھ دوسرے مسلم ممالک سے اس کا مقابلہ کیا گیا تھا۔ ضمیموں اور تبصروں کو شامل کرنے سے بھی اس کتاب کی وقعت بڑھ گئی ہے[۱۶]۔ سلطان عبدالحمید سے گہرا لگاؤ اور عقیدت رکھنے کے باوجود انشاء اللہ خان نے لکھا تھا کہ:

ترکی اخبارات کو آزادی نہیں کہ وہ ملک کی حالت کے لیے کچھ لکھ سکیں۔ قسطنطنیہ کے
اخبارات کا اس زور سے گلا دبایا گیا ہے کہ وہ کوئی آواز نہیں نکال سکتے[۱۷]۔

انشاء اللہ خان نے تعلیم کے شعبے کو وسعت دینے پر سلطان کی تعریف کی تھی، لیکن کہا تھا کہ سلطنت کے اس شعبے کو مستحکم کرنے سے پورا فائدہ نہیں اٹھایا گیا۔ ان کے خیال میں ترکی کی ترقی میں حصہ لینا ہر مسلمان پر فرض ہے اور انگریزی یا یورپی نامہ نگاروں اور مصنفین کی غیر منصفانہ تنقید جو عثمانویوں پر تھی اسے ہذیانی کیفیت سے تعبیر کیا تھا۔ وہ بتاتے ہیں کہ استنبول کے اخبار وکیل میں اردو اخبار وکیل کا ایک مضمون کاٹ چھانٹ کے بعد شائع ہوا تھا۔ عموماً اردو اخبارات کے مضامین ترکی اخبارات میں شائع ہوتے رہتے تھے[۱۸]۔

مولوی انشاء اللہ خان کی ایک اور اہم کتاب ترکوں کے دارالخلافہ پر لکھی گئی جس کا عنوان حالات قسطنطنیہ ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے قسطنطنیہ کی مختصر تاریخ کے بعد انگلستان کے پروفیسر میکس مولر Max Mollar اوران کی بیگم جارجینا میکس مولر کی سیاحت قسطنطنیہ کا ترجمہ بھی شامل کیا۔ پروفیسر میکس مولر نے اپنی سیاحت کے دوران ترک معاشرے کا جائزہ کئی اہم امور کو مد نظر رکھ کر لیا تھا۔ اس سیاحت کے دوران ان کی بیگم نے بھی ترکی معاشرے پر ان کی کتاب میں

Scanned with CamScanner

دیباچہ لکھا تھا جس میں انھوں نے ترکی کی صورت حال پر اپنے خیالات پیش کیے۔ انھوں نے لکھا کہ:

> میں وہاں اپنے خاندان کے ساتھ، جسے آب و ہوا کی تبدیلی اور آرام کی ضرورت تھی، اپنے بیٹے کو جو انگریزی سفارت کا سکریٹری تھا ملنے گئی تھی۔ ہمارے فرزند نے باسفورس کی بہار اور دل فریب خوب صورتی کے متعلق ہم کو اپنے خطوط میں مفصل لکھ کر بہت کچھ بتا دیا تھا مگر قرب و جوار کی پرانی یادگاروں کے عجائبات اور دلکشی کے مشاہدے سے ہم ششدر رہ گیے[19]۔

کتاب میں حواشی و تعلیقات کے ذریعے ان اختلافی امور کی نشاندہی بھی کی گئیں تھی جو پروفیسر میکس مولر نے اپنے سفرنامے میں ترکوں کے حوالے سے کیے تھے۔ مثلاً ایک جگہ میکس مولر نے لکھا ہے کہ "جامع مسجد صوفیہ میں وعظ ہو رہا تھا، وعظ کرنے والا تلوار کندھوں پر رکھ کر زور سے ہلاتے ہوئے خطبہ دے رہا تھا۔ یہ نظارہ قابل دید تھا۔ خواہ اس کے دیکھنے سے ہم عیسائیوں کے دلوں میں کچھ بھی خیالات پیدا ہو جائیں۔ یہ وعظ صرف مذہبی معاملات میں ہی نہیں بلکہ سیاسی معاملات میں بھی ہوتے تھے اور لوگ اسے غور سے سنتے تھے۔ قرآن پر اعتراض کرتے ہوئے میکس مولر کا یہ کہنا تھا کہ:

> قرآن شریف میں بھی فقط مذہب کے بنیادی اصولوں کا ہی نہیں بلکہ معاشرت اور تمدن کی چھوٹی چھوٹی باتوں کے متعلق احکامات ہیں ۔۔۔ مگر وہ احکامات صحرا کے بدوؤں کے حسب حال ہیں"[20]۔

اس اعتراض پر انشاءاللہ خان نے جواب دیا کہ:

> میں اس جگہ پروفیسر میکس مولر کے ساتھ بحث کرنا پسند نہیں کرتا ایسے سطحی اعتراضات کے جوابات قبلہ سرسید مرحوم اور آنرایبل سید امیر علی صاحب جیسے جادو نگار مفصل اور واضح طور پر دے چکے ہیں۔ وہ وقت بعید نہیں کہ ان احکامات کی موزونیت ہر زمانے اور ہر ملک کے حسب حال ہونے کی پوری کیفیت واضح ہو جائے گی[21]۔

آرمینیوں کے مفروضہ مظالم پر پوری دنیا میں جو شور برپا ہوا اس نے اردو خواں طبقے میں قسطنطنیہ کے حالات جاننے کے لیے جوش پیدا کر دیا تھا۔ اس لیے قسطنطنیہ کے موضوع پر کئی کتابیں لکھی گئیں۔ نوازش علی خان نے قسطنطنیہ یعنی دارلخلافت عثمانیہ کی دل جسپ کیفیت نامی کتاب لکھی۔ اس کتاب میں عبدالحمید خاں غازی کے حالات کو بیان کرنے میں مولانا شبلی کے سفرنامے سے کافی مدد لی گئی تھی بلکہ واقعہ یہ ہے کہ زیادہ حالات اسی کتاب سے نقل کیے گیے جن کا حوالہ مصنف نے دیا ہے[22]۔

مفروضہ مظالم آرمینیا پر انشاءاللہ خان کی کتاب مفروضہ مظالم آرمینیا اور دول ثلاثہ اصل میں ان

بہتان طرازیوں کے جواب میں لکھی گئی تھی جس میں آرمینیا کے باشندے ترکوں کے ظالم ہونے کی بابت اپنی مظلومیت کی من گھڑت داستانیں سناتے تھے۔ انشاء اللہ خان کا کہنا ہے کہ" آرمینیا میں ترکوں کے ظلم کی داستان اصل میں فرضی ہے۔ ان داستانوں کو بیان کرنے میں یورپ کے چند نامی گرامی متعصب مدبرین کا ہاتھ ہے جنھوں نے مختلف عہد ناموں کے ذریعے خاص کر عہد نامہ برلن، معاہدہ قبرص اور انسانی ہمدردی کو آڑ بنا کر برطانوی حکومت کو سلطنت عثمانیہ کے اندرونی معاملات میں دخل اندازی کا جواز فراہم کیا تھا"[۲۳]۔

اس کتاب میں نپولین بوناپارٹ کے قید کیے جانے کی مختصر تاریخ اور اس کے ہم راہی کا خط بھی شامل ہے اور شورش آرمینیا کے متعلق ۲۵ ستمبر ۱۸۹۵ء تک کے واقعات مختصراً کتاب میں موجود ہیں۔ اس کے علاوہ متعدد ہم درد یورپین کی تقریریں بھی جمع کی گئی تھیں جنھوں نے ترکی پر لگائے گئے الزامات کو بے بنیاد قرار دیا تھا۔ جس کی وجہ سے یہ کتاب کافی حد تک اس مسئلے کے اہم پہلوؤں پر اہمیت کی حامل ہے۔ اس کتاب میں ۷ مئی ۱۸۹۵ء کو جیمس ہال لندن میں جو جلسہ ڈیوک آف آرگائل Duke of Argyll کی صدارت میں ہوا تھا اس کی روداد بھی موجود ہے۔ اس روداد میں لکھا گیا تھا کہ "سلطنت روم میں جو تکلیفیں عیسائیوں کو برداشت کرنی پڑتی ہیں وہ صرف ان کی حرکات ناشائستہ کے طفیل ہیں اور وہ تکالیف یونانی پادریوں کی شرارت اور بے جا امنگوں اور خود عیسائیوں کے اپنے مختلف فرقوں کے باہمی جھگڑوں اور تنازعوں کے باعث پیدا ہوتی ہیں"۔ سلطنت عثمانیہ نے اپنے کل قلم رو میں ان کو اپنے پادری اور مطابع اور کتب خانے قائم رکھنے اور دین عیسوی پھیلانے اور ترقی کرنے کے کل دیگر وسائل کو کام میں لانے کی پوری اجازت دے رکھی تھی[۲۴]۔

اسی کتاب میں ۲۰ مئی ۱۸۹۵ء کو Liver Pool میں عیسائیوں نے شورش آرمینیا کے متعلق جو جلسہ کیا تھا اس میں شیخ الاسلام عبداللہ کوئیلم (۱۸۵۶ء۔۱۹۳۲ء) نے بھی تقریر کی۔ کوئیلم نے اس ظلم کی داستان کو جو سلطان عبدالحمید کی ذات سے وابستہ تھی اسے مفروضے پر مبنی قرار دیا تھا۔ اس جلسے کی تقریر میں عیسائیوں کا کہنا تھا کہ مفروضہ مظالم آرمینیا کا حکم سلطان نے اپنے خاص دستخطی فرمان کے ذریعے دیا تھا۔ عبد اللہ کوئیلم کا کہنا تھا کہ ابھی چند دن ہی گزرے ہیں کہ *Daily Telegraph* کے نامہ نگار نے کہا ہے کہ یہ فرمان محض جعلی کاغذات تھے[۲۵]۔

انشاء اللہ خان نے اپنی متعدد تصانیف میں اس امر کو ملحوظ رکھا تھا کہ انگریزوں کی جانب سے ترکوں پر لگائے گئے الزامات کو انگریز مصنفین کی کتابوں سے رد کیا جائے۔ اس لیے انھوں نے اس عہد کے اہم انگریزی مصنفین کی کتابوں کے تراجم کیے اور سلطنت عثمانیہ کے بارے میں جاری منفی پروپیگنڈے کو ختم کرنے کی کوشش کی۔ اس سلسلے میں اہم کتاب عہد حکومت السلطان عبد الحمید ثانی جو انگلستان کی شہزادی این ڈی لوسگنان Anne de Losignan نے سلطنت عثمانیہ میں کئی برس رہنے کے بعد ۱۸۸۸ء میں تصنیف کی تھی۔ اس کتاب میں سلطان عبدالحمید کے بارہ سالہ عہد حکومت کی تفصیلات ملتی ہیں۔ اس کا مطالعہ یورپ اور ترکی کے پیچیدہ معاملات کی تفہیم کے لیے بنیادی ماخذ

Scanned with CamScanner

ہے۔ انشاء اللہ خان نے اس کتاب میں جا بہ جا حواشی اور تعلیقات لکھ کر اسے معلومات افزا بنادیا ہے [۲۶]۔

سلطنت عثمانیہ میں جاری انجمن نوجوانان کی تحریک سے انشاء اللہ خان دوسرے ہم عصر ہندوستانی دانش وروں کے برعکس رائے رکھتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ ''موجودہ سلطان کے بعد ہی ترکی کی آئندہ شکل کا تعین ہوگا۔ وہ بعض انتظامی خرابیوں کو مانتے تھے اور خطہ حجاز میں دو عملی کو بدانتظامی کا سبب قرار دیتے تھے۔ انھیں حالات نے اس موڑ پر لا کھڑا کیا تھا کہ انھوں نے یہ تسلیم کرنا شروع کردیا تھا کہ ترک آنے والے وقتوں میں یورپی بن جائیں گے'' [۲۷]۔

ترک نوجوانوں سے مخالفت کے باوجود انشاء اللہ خان نے ترکی کے معاملات سے صرف نظر نہیں کیا اور انھوں نے نوجوان ترکوں کے قابل اور مستند انگریز دوست ای۔ الیف۔ نائٹ E.F. Knight کی کتاب The Awackening of Turkey کا ترجمہ کیا۔ البتہ دیباچہ اور حسب سابق اپنی دیگر تصنیفات کی طرح اس میں بھی انھوں نے اپنی بات کہنے کی بھی گنجائش نکالی ہے [۲۸]۔ انشاء اللہ خان نے ای۔ الیف۔ نائٹ کو فری میسن بتایا تھا اور اسی کو بعض جوانانِ ترک سے دوستی کا سبب قرار دیا تھا۔ ان کا یہ کہنا تھا کہ:

> سلطان عبدالحمید پر یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ اس کے مشیر اور وزرا جور و ستم کے ذریعے حکومت کرتے ہیں اور اس کی بنیادی وجہ اس کی فوجی قوت تھی۔ مگر موجودہ حکمران بھی جدید ترکی میں جو عدل وانصاف پھیلا رہے ہیں یہ بھی فوجی قوت کا نتیجہ ہے۔ ان عجیب تضادات کا فیصلہ تاریخ ضرور کرے گی [۲۹]۔

انشاء اللہ خان نے نوجوانانِ ترک کے ان بیانات کو، جو انھوں نے سلطان عبدالحمید پر لگائے گئے تھے خالد خلیل بک کی کتاب *The Dairy of a Turk* کا ترجمہ کر کے غلط ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اس کتاب میں عبدالحمید کی شخصیت کو عمدہ طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔ خالد خلیل بک پہلی جنگ عظیم سے قبل ترکی کی حکومت کی طرف سے بمبئی میں قونصل کے عہدہ پر سرفراز تھے [۳۰]۔ ان کی یہ کتاب یورپ میں کافی مقبول ہوئی [۳۱]۔

سلطان عبدالحمید کی شخصیت سے انشاء اللہ خان بے حد متاثر تھے۔ اس لیے انھوں نے ان کی نقرئی جوبلی کا حال بھی لکھا، وہ لکھتے ہیں کہ ''ہندوستان میں یہ پہلا موقع ہے کہ یہاں کے بعض بڑے شہروں میں کسی فرماں روائے ترکی کا جشن جوبلی اس شان و شوکت سے منایا گیا۔ اس موقع پر حیدرآباد دکن میں ظفر علی خان نے قصیدۂ تہنیت پڑھا'' [۳۲]۔

ان تصنیفی کاموں کے علاوہ تحریک اتحاد اسلامی کو فعال بنانے میں انشاء اللہ خان کا سب سے بڑا منصوبہ حجاز ریلوے کا تھا۔ انشاء اللہ خان پہلے ہندوستانی مسلمان تھے جنھوں نے اس ریلوے کی تجویز اور اس تحریک کے لیے چندے کا آغاز کیا [۳۳]۔ سلطنت عثمانیہ میں عالم اسلام کے مسلمانوں کے ذریعے ریلوے کی تعمیر، تنظیم اور دیکھ بھال کا تصور ان کے ذہن میں تھا۔ چوں کہ یہ سلطنت مغربی طاقتوں کی مداخلت سے آزاد تھی اس لیے حجاز ریلوے کی تجویز کو انھوں نے پایۂ تکمیل تک

پہنچانے کا منصوبہ بنایا تاکہ عازمین حجاز کو سہولتیں فراہم کی جائیں[۳۴]۔ ڈاکٹر تنویر واسطی کے مضمون Muhammad Inshaullah Khan and the Hijaz Railway میں انھوں نے کئی ایسے انکشافات کیے ہیں جو حجاز ریلوے کے تعلق سے اہمیت کے حامل ہیں۔

تنویر واسطی کا خیال ہے کہ "انشاء اللہ خان نے اپنی تجاویز ذاتی طور پر پیش کی تھیں لیکن اب یہ واضح ہے کہ اس نوع کے خیالات عثمانیوں کے ذہن میں بھی تھے۔ ان تجاویز کو ابتداء میں غیر عملی تصور کیا گیا تھا مگر بعد میں عثمانوی سلطنت کے مقتدر حلقوں میں ایک گونج کی طرح سامنے آئیں اور اس منصوبے کو نہ صرف عسکری حلقوں میں بلکہ سیاسی اور جنگی تعلق سے بھی اہم سمجھا گیا"[۳۵]۔

مولوی انشاء اللہ خان نے اخبار وکیـــــل ہی میں حجاز ریلوے کے اجراء پر مضامین کا سلسلہ شروع کیا۔ ہندوستانی مسلمانوں پر اس ریلوے کے فوائد ظاہر کیے اور اس کی سیاسی اہمیت سے دنیا کو آگاہ کیا جو اس ریلوے کے ذریعے سلطنت عثانیہ اور عالم اسلام کو حاصل ہونے والے تھے۔ ۱۸۹۷ء میں حجاز ریلوے کو چندہ دینے کا مطالبہ بھی وکیـل کے کالموں میں دیکھا جا سکتا ہے اور جب تک وہ اس اخبار سے وابستہ رہے کافی رقم جمع کر لی تھی[۳۶]۔

سلطان عبدالحمید کی خواہش حجاز ریلوے کے منصوبے سے اس لیے جڑی ہوئی تھی کہ وہ اپنے اقتدار کو اور اپنی حیثیت کو تمام مسلمانوں میں بہ حیثیت خلیفہ منوانا چاہتے تھے اس خیال کو انھوں نے حجاز ریلوے منصوبے کے ذریعے اور تقویت دینی چاہی[۳۷]۔ انشاء اللہ خان کی کتابیں اور کتابچے حمیدیہ ایجنسی ترکی نے بھی شائع کی تھیں۔ جو اس سے قبل حمیدیہ اسٹیم پریس لاہور سے شائع ہو چکی تھیں۔ انشاء اللہ خان کی ایک کوشش یہ بھی تھی کہ وہ اس منصوبے کے ذریعے سلطان عبدالحمید کی توجہ حاصل کریں۔ حجاز ریلوے کے تعلق سے چندہ جمع کرنے اور تشہیر کے عمل کو Ochsenwald اور Landua جیسے مصنفین نے بھی اپنی کتابوں میں مختصراً موضوع بنایا ہے۔ ان دونوں مصنفین کا خیال ہے کہ حجاز ریلوے کی پہلی تجویز انشاء اللہ خان نے ہی پیش کی تھی[۳۸]۔

تنویر واسطی نے اپنے مضمون میں لکھا ہے کہ فلپ Philip نے نشان دہی کی ہے کہ حجاز ریلوے کا خیال ۱۸۶۴ء میں عثانوی اداروں کو Dr. Charles Zample نے پیش کیا تھا۔ بہرحال اس سلسلے میں تنویر واسطی نے کئی اور بھی حوالے دیے ہیں مگر حجاز ریلوے پر مولوی انشاء اللہ خان کی کتاب نقشہ جات حجاز ریلوے نہایت اہمیت کی حامل ہے۔ اس کے ساتھ ہی تاریخ تجویز حجاز ریلوے میں انھوں نے زیادہ تر خطوط کو اقتباس کے طور پر پیش کیا ہے۔ انگریزی کے حوالے بھی متن میں موجود ہیں[۳۹]۔

انشاء اللہ خان نے عثانیوں کو مشورہ دیا تھا کہ اس دور کی مغربی صحافت نے سلطان عبدالحمید کے اس منصوبے پر جس انداز میں اپنا ردعمل ظاہر کیا ہے وہ توہین آمیز ہے[۴۰]۔ اس لیے مغربی ذرائع ابلاغ میں جاری منفی پروپگنڈے کو رد کیا جانا

ضروری ہے۔ انشاء اللہ خان کے مضامین میں ریلوے لائن کی مدینہ تک تعمیر کے بارے میں وضاحت شامل تھی ان کی اس کتاب میں یہ موضوع بھی صراحت سے ملتا ہے کہ ریلوے لائن کے ذریعے تحریک اتحاد اسلامی کو تقویت ملے گی۔ ترک اور برطانوی تعلقات کی خرابی کے بعد جس میں برطانوی سیاست دانوں کے غلط اندازے بھی شامل تھے ایک منصوبہ بلقان میں ریلوے لائن کے تعلق سے بنایا گیا۔ انشاء اللہ خان نے ایک ہندوستانی مسلمان ہونے کی حیثیت سے برطانیہ اور خلافت کے معاملات میں روحانی تصادم کو محسوس کیا[41]۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ برطانیہ اور سلطنت عثمانیہ کے قریبی تعلقات اسلامی دنیا کو آگے بڑھنے میں معاونت فراہم کر سکتے ہیں[42]۔

مولوی انشاء اللہ خان کی کتاب کے برعکس دلیل الحجاز والشام مولفہ حاجی غلام محمود طاہر حجاز ریلوے کی انتظام وانصرام کی وضاحت کرتی ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے تمام اسٹیشنوں کی تفصیلات فراہم کیں۔ ان کا کہنا تھا کہ ”حسن اتفاق سے حجاز ریلوے اور قدس ریلوے کے سوائے حلب وبیروت کے ریلوے لائنوں پر سفر کرنے کا موقع ملا لہٰذا خیال ہوا کہ حجاز ریلوے کے ساتھ دمشق سے بیروت اور حلب کی ریل۔ یافہ سے قدس کی ریل اور پورٹ سعید سے مصر کی ریل کے بھی حالات اردو زبان میں بطور ایک رسالے کے شائع کروں“[43]۔

مصنف نے اس کتاب میں حاجیوں کی سہولتوں کو مدنظر رکھ کر معلومات فراہم کی ہیں۔ اس لیے اس ریلوے نظام کے ذریعے عالم اسلام میں جو تبدیلیاں آئیں اس کا تجزیہ نہیں ملتا۔ حجاز ریلوے کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: ”ترکی اور شامی کاری گر سنگ تراش نجاری اور آہنگ گری کا کام کر رہے تھے۔ ریل کے ڈبوں میں خصوصاً درجہ اول کی گاڑی بہت عمدہ ہے۔ دو دو آدمیوں کے لیے ایک ایک کمپارٹمنٹ مراکو کے چمڑے سے مرتب اور ہر طرح سے آراستہ ہیں۔ ہر ایک کمپارٹمنٹ کے روبرو راستہ ہے“[44]۔

ان کتابوں کے مقاصد یہ تھے کہ ہندوستانی مسلمان خلافت اور اس سے وابستہ نظام کی اہمیت کو سمجھ سکیں۔ انشاء اللہ خان ان ہی مقاصد کے حصول کے لیے کوشاں رہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستانی مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد نے خلافت کی بقا کو عالم اسلام کی بقا سمجھا اور اس سے جڑے تمام منصوبوں سے جس میں حجاز ریلوے کا بھی منصوبہ شامل تھا، منسلک ہو گئے۔

انشاء اللہ نے ان سیاسی اور علمی کاموں کے علاوہ ترکی قواعد بہ زبان اردو بھی تین جلدں میں مرتب کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ”ہندوستانی مسلمانوں میں ترکوں کی زبان سیکھنے کا شوق پیدا ہو گیا ہے جسے وہ اردو زبان میں کوئی مستند کتاب نہ ہونے کی وجہ سے پورا نہیں کر سکتے۔ اس کمی کو دور کرنے کے لیے اخبار وطن نے ایک سلسلہ ترکی زبان کے سیکھنے کے لیے کتابوں کی اشاعت کا شروع کیا ہے۔ اس کتاب میں حروف تہجی سے لے کر ترکی زبان کے قواعد کی پوری تفصیلات بیان کرنے کی کوشش کی گئی“[45]۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انشاء اللہ خان خود بھی ترکی زبان سے واقفیت رکھتے تھے۔ اردو

Scanned with CamScanner

اور ترکی زبان کے روابط میں اس کتاب کو بنیادی حوالے کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔

مولوی انشاء اللہ ترکوں اور جنوبی ایشیا کی تاریخ میں کئی اہم حوالوں سے دیکھے جاتے ہیں۔ جس طرح انھوں نے ترکوں پر کی جانے والی افترا انگیزیوں کا علمی بنیادوں پر جواب دیا ہے اس سے نہ صرف ترکوں کی تاریخ بلکہ مشنریوں کے کام اور ان کے رجحانات کا بھی پتا چلتا ہے۔ ان کاموں میں سیدی علی رئیس (۱۴۹۸ء۔۱۵۶۳ء) کا سفرنامہ مرا ۃ الممالک بھی ہے جسے انگریزی میں آرمینیس ویمبری (Arminus Vambery) (۱۸۳۲ء۔۱۹۱۳ء) نے اور اردو میں محمد انشاء اللہ خان نے ترجمہ کیا تھا۔

اس سفرنامے کے بارے میں ویمبری کا کہنا تھا کہ سیدی علی رئیس کے اس سفرنامے سے سولہویں صدی کے ایشیائی مسلمانوں کی شبیہہ کا خاکہ با آسانی کھینچا جاسکتا ہے کیوں کہ اس نے ہندوستان اور وسط ایشیا کے مسلمانوں کے حالات خود دیکھ کر بیان کیے تھے سیدی علی رئیس خود بھی کئی علوم میں مہارت رکھتے تھے اس لیے اس کے تجزیے کی صلاحیت ایک عام آدمی سے کئی گنا زیادہ تھی[۴۶]۔

اس سفرنامے میں ایک باب ''ہندوستان میں میرے تجربات'' کے عنوان سے موجود ہے جو نہایت دل چسپ ہونے کے علاوہ اس وقت کے سیاسی حالات کا تجزیہ پیش کرتا ہے۔ کیوں کہ سیدی علی رئیس ہندوستان میں اس وقت آئے جب ہمایوں (۱۵۰۸ء۔۱۵۵۶ء) نے ہندوستان کو نیا نیا فتح کیا تھا۔ اور دولت عثمانیہ عالم اسلام میں اس وقت مرکزی حیثیت رکھتی تھی۔ اس لیے دولت عثمانیہ کے کسی بڑے فوجی افسر کی آمد کسی بھی ہندوستانی بادشاہ کے لیے کئی حوالوں سے کارآمد تھی اسی لیے ہمایوں نے اس امیر البحر کا پرتپاک استقبال کیا اور اسے نہایت عزت و احترام سے نوازا گیا۔ ہمایوں کے انتقال کے وقت سیدی علی رئیس اس کے ساتھ ہی تھے اس نے پورے واقعے کی تفصیل یوں بیان کی ہے۔

> جب میں ان کے تفرج گاہ سے رخصت ہونے کو تھا تو موذن نے اذان دی۔ بادشاہ کی عادت تھی کہ جب یہ آواز ان کے کانوں میں پڑتی تھی تو تعظیماً زانو جھکا لیا کرتے تھے۔ جب یہ سیڑھیاں چڑھ رہے تھے تو اسی وقت موذن نے اذان دی حسب عادت انھوں نے زانو کو جھکا لیا مگر پاؤں پھسل گیا اور چند سیڑھیاں نیچے گرے جس سے ان کے سر اور بازو پر چوٹیں آئیں اور اسی میں ان کا انتقال ہو گیا[۴۷]۔

اس سفرنامے سے مغل بادشاہوں کے عثمانوی خلافت سے سفارتی تعلقات اور تہذیبی روابط کا اندازہ ہوتا ہے۔ عزیز احمد نے اپنی کتاب برصغیر میں اسلامی جدیدیت میں اس سے بھی مثالیں پیش کی ہیں۔ ہمایوں اس امیر البحر سے کافی متاثر تھا۔ سیدی علی رئیس نے نظم ونثر کا ذوق بھی پایا تھا اس لیے ہمایوں نے اسے شیر ثانی کا خطاب دیا جو ترکی زبان کا مشہور شاعر تھا[۴۸]۔ اس سفرنامے میں جابہ جا ہندوستان میں وزرا کے ساتھ اس کی ملاقات اور سیدی علی رئیس کا

Scanned with CamScanner

اپنی شاعری کو ان کے دربار میں پیش کیے جانے کا تذکرہ کرتا ہے۔

ان تہذیبی اور علمی کتابوں کے تنوع کو دیکھ کر اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ انشاء اللہ خان ترکوں کی تہذیب سے کس طرح جڑے ہوئے تھے۔ انھوں نے محاربات پلونا پر تین جلدوں میں لیفٹنٹ ولیم ڈی ہربرٹ کی کتاب کا ترجمہ محاربات پلیونا کے نام سے کیا۔ اس کتاب کے ترجمے کا مقصد یہ تھا کہ پلونا میں عیسائی مظالم کو ہندوستانی مسلمانوں کے سامنے پیش کیا جائے۔ روس کی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے مسلمانوں کا یہ خطہ عثمانیوں سے چھینا گیا۔ ولیم ڈی ہربرٹ لکھتا ہے کہ:

> جب جون ۱۸۷۶ء میں بلگیریا میں بغاوت پھوٹ پڑی تو عیسائی بلغاریوں نے اس ریاست میں موجود مسلمانوں کو تباہ و برباد کر دیا۔ سلطنت عثمانیہ کے باشندے اچھی طرح جانتے تھے کہ اس شرارت کا بدنما داغ انیسویں صدی کی تاریخ پر ہمیشہ قائم رہے گا کہ اس افتراانگیزی کا اصل محرک کون ہے اور اس کے ارادے کیا ہیں۔ انھوں نے عیسائیت کے نام پر ناگفتہ بہ مظالم ڈھائے۔ اس صورت حال میں عثمانوی قوت نے باغیوں کی سرکوبی کی، اس پر جو شور اہل یورپ نے مچایا اور روس نے اس موقعے سے فائدہ اٹھا کر پلونا پر حملہ کر دیا[۴۹]۔

یہ کتاب بنیادی طور پر محاربات پلونا کا روزنامچہ ہے، جس میں جولائی ۱۸۷۶ء سے اپریل ۱۸۷۸ء تک کے حالات درج ہیں۔ کتاب کے آخر میں ضمیمے میں غازی عثمان پاشا، مارشل طاہر پاشا اور پلیونا کے مختلف علاقوں کے، جہاں ترکی افواج برسرِ پیکار تھی، نقشے بھی دیے گئے ہیں۔ غازی عثمان پاشا کے باب میں مولوی انشاء اللہ خان نے دنیا بھر سے اس کی وفات پر جو تعزیتی پیغامات موصول ہوئے انھیں بھی یہاں پر پیش کیا ہے۔ اس ضمیمے میں ہندوستانی اخباروں کے تعزیتی نوٹ بھی شامل کیے گئے ہیں۔ جس میں پنجاب آبزرور، اخبار حبل المتین، مشیر دکن، شمس الاخبار وغیرہ شامل ہیں۔ شمس الاخبار مدراس ۲۸ مئی ۱۹۰۰ء میں نہ صرف ان کی تعزیت کی بلکہ رشید بک عاکف پاشازادہ نے ان پر جو مرثیہ لکھا اسے بھی پیش کیا تھا[۵۰]۔ یہ مرثیہ ترکی زبان میں لکھا گیا تھا اس کا اردو ترجمہ انشاء اللہ خان نے کیا تھا[۵۱]۔

انگلستان کے معروف دانش ور سرا یشمیلیڈ بارٹلٹ کی کتاب محاربات تھسلی یعنی کارزار روم و یونان کی کتاب کا ترجمہ بھی مولوی انشاء اللہ خان نے کیا ہے۔ یہ کتاب بھی تین جلدوں میں ہے اور اس میں جرمن اسٹاف کی سرگزشت بھی شامل ہے۔ اس کتاب کے ترجمے کی غایت یہ تھی کہ محاربہ یونان و روم پر اردو میں جامع معلومات کی کمی کو دور کیا جائے تاکہ جنگ کے اہم واقعات اور اس کے پیچھے موجود محرکات کا درست اندازہ لگایا جا سکے[۵۲]۔

اس جنگ کی کوئی بنیادی وجہ نہ تھی۔ ترکوں کو مختلف محاذوں پر الجھا ہوا دیکھ کر یونان نے ان پر حملہ کر دیا۔ اس جنگ سے

Scanned with CamScanner

ترکوں کو کئی فائدے حاصل ہوئے۔ سب سے پہلا فائدہ تو یہ ہوا کہ سلطنت عثمانیہ نے عیسائیوں کی ایک ریاست کو کسی اتحاد سے الگ کر دیا اور اس کے اتحادیوں کو اس جنگ میں شرکت کا موقع نہ مل سکا۔ اس کتاب میں یونانی فوج کے نظام اور ترکی فوجی نظام پر بھی مواد ملتا ہے۔ اس جنگ کے اسباب ونتائج اور تسلی کی جانب ترکوں کی پیش قدمی کی حکمت عملی کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔

مولوی انشاء اللہ کے ان علمی کاموں کو دیکھ کر دولت عثمانیہ کی صورت حال سے جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کی اندرونی کش مکش کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ انشاء اللہ خان کی کوششوں کا مقصد یہ تھا کہ وہ یہاں کے مسلمانوں کے دلوں میں ترکوں کے حوالے سے پھیلائی جانے والی بدگمانی کو دور کرنا چاہتے تھے اور ان افترا انگیزیوں کا جواب دینا بھی مقصود تھا جو مستشرقین کے کاموں کی وجہ سے مسلمانوں کو اس عظیم سلطنت سے متنفر کر رہی تھیں۔

حوالے وحواشی:

۱۔ واسطی، سید تنویر، اپریل ۱۹۹۸ء، *Muhammad Inshaullah Khan and the Hijaj Railway*، مڈل ایسٹرن اسٹڈیز فرینک کیس جرنل، ص ۲۰

۲۔ انشاء اللہ خان، مولوی، س ن، تاریخ خاندان عثمانیہ، جلد اول، باہتمام منشی فاضل شیخ غلام محمد صاحب مطبع روز بازار امرتسر، ص ۱

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً

۵۔ مشیر الحسن، ۲۰۰۶ء، دہلی کے مسلمان دانش ور انیسویں صدی میں، ترجمہ: مسعود الحق، انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی، ص ۱۳۸

۶۔ برنی، ضیاء الدین، ۱۹۲۶ء، لارڈ رپن کا عہد حکومت، اردو ترجمہ: *India under Ripon: A Private Diary*، مشمولہ: ماہنامہ 'نگار' اکتوبر ۱۹۲۶ء، ص ۲۹

۷۔ ایضاً

۸۔ بلنٹ، ولفرڈ اسکاوین، فروری ۱۹۰۳ء، فیوچر آف اسلام، ترجمہ: مولوی انشاء اللہ خان، مطبع حمیدیہ لاہور، ص ۳

۹۔ ایضاً

۱۰۔ بلنٹ نے یہ مضمون ستمبر اکتوبر ۱۸۸۴ء میں رسالہ فورٹ نیلی ریویو (Fort Nelly Rview) میں تحریر کیا تھا۔ اس مضمون کے دو حصے تھے۔ حصہ اول میں اس نے ہندوستان میں زراعت پیشہ لوگوں کی حالت کا سیاسی لحاظ سے جائزہ پیش کیا تھا اور ملک کی آمدنی اور اس کے انتظام پر نکتہ چینی کی ہے جب کہ دوسرا حصہ انگریزوں کے قومی تکبر اور ہندوستانیوں سے ان کے نفرت پر مبنی ہے۔ مولوی انشاء اللہ خان نے بلنٹ کی کتاب فیوچر آف اسلام کے ساتھ ضمیمے کے طور پر اس مضمون کے دوسرے حصے کا ترجمہ بھی کیا ہے۔

۱۱۔ بلنٹ، فروری ۱۹۰۳ء، قومی تکبر اور ہندوستان سے تنفر، ترجمہ: مولوی انشاء اللہ خان، مطبع حمیدیہ لاہور، ص ۱۰

Scanned with CamScanner

۱۲۔ ایضاً، ص ۱۱: اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو بلنٹ ان برطانوی حکام میں سے ایک تھا جس نے ہندوستان کی آزادی کی پیش گوئی کی تھی۔ اس نے جس کم عمری میں خارجہ امور میں نوکری کی اس سے بھی اس کی ذہنی استعداد کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ پھر عربوں اور ترکوں کے مابین کئی اہم مواقع پر جب برطانوی حکومت مشکلات کا شکار تھی تو عالم اسلام میں اس نے اپنے وسیع تعلقات کو استعمال کر کے برطانویوں کی مشکلات کو آسان کیا۔ خصوصاً مہدی سوڈانی کے معاملے میں جنرل گارڈن کی ناکامی کو بچانے کے لیے جمال الدین افغانی اور بلنٹ کے خطوط کا مطالعہ کئی اہم پہلوؤں کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ بلنٹ نے اپنی کتاب میں خلافت کو اہل قریش کے سپرد کیے جانے پر زور دیا تھا۔ یہ نظریہ برطانیہ کی ایک ایسی حکمت عملی تھی جس نے عربوں کو ترکوں سے بدگمان کر دیا تھا اور اس کے نتیجے میں عالم اسلام میں عثمانوی خلافت کی مرکزیت نہایت کم زور پڑ گئی تھی۔ Elizabeth Longford (۱۹۰۶ء۔۲۰۰۲ء) نے بلنٹ کی سوانح عمری A pilgrimage of passion: The life of Wilfrid Scawen Blunt میں عالم اسلام میں بلنٹ کے کردار کا جائزہ لیا، جس میں اس نے اس کی خفیہ ڈائری سے بھی مدد لی تھی۔

۱۳۔ انشاءاللہ خان، مولوی، س ن، ترکوں کی موجودہ ترقیات اور اسلامی دنیا کا لوٹو، حمیدیہ سٹیم پریس، لاہور، ص ۱۰

۱۴۔ فوق، حنیف، ڈاکٹر، جنوری ۱۹۹۰ء، ترکی اور پاکستان کے رابطوں کا تاریخی و تہذیبی پس منظر، مشمولہ رسالہ 'ڈائرے'، کراچی، ص ۲۱: سڈنی وہٹ مین کا ابتدا سے جھکاؤ قوم پرست طلبہ تنظیم کی جانب رہا ہے۔ پھر جب وہ صحافت سے وابستہ ہوا تو اس نے کئی ممالک کا سفر کیا۔ جس میں جرمنی، آسٹریا، ناروے، ترکی، روس اور ایشیا کے کئی علاقے شامل تھے۔ اس سفر کے دوران اس نے کئی مشکل حالات کا بھی سامنا کیا۔ اس نے یہ سفر دو اخباروں کے خصوصی نمائندے کی حیثیت سے کیے ان میں ایک نیویارک ٹائمز (New York Times) اور دوسرا ہیرالڈ (Herald) ہے۔ ترکی کے بارے میں اس کی ایک اہم کتاب Turkish Memories کے نام سے مشہور ہے۔ اسی کتاب میں اس نے مسئلہ آرمینیا کے بارے میں The Armenian outbreak in Constantinople کے نام سے ایک پورا باب تحریر کیا ہے۔ جس کے اہم حصوں کا ترجمہ مولوی انشاءاللہ نے کیا ہے۔ اسی کتاب میں یونان اور ترکی کی جنگ (۱۸۹۷ء) کے بھی حالات بھی ملتے ہیں۔ اس کتاب کا دوسرا حصہ بھی دل چسپ ہے جس میں اس نے سلطان عبدالحمید، قصر یلدیز اور دیگر اہم ترک سرگرمیوں پر مضامین لکھے ہیں۔ اس کی یہ کتاب انٹرنیٹ پر دستیاب ہے۔ مگر اس کے ذاتی حالات نہیں ملتے۔

۱۵۔ واسطی، ص ۶۱

۱۶۔ فوق، ص ۲۱

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ ایضاً، ص ۲۱، ۲۲

۱۹۔ انشاءاللہ خان، مولوی، ۱۸۹۸ء، حالات قسطنطنیہ، مطبع روز بازار، امرتسر، ص ۱۵

۲۰۔ ایضاً، ص ۶۲، ۶۳

۲۱۔ ایضاً، ص ۶۳

۲۲۔ علی خان، نوازش، ۱۸۹۷ء، قسطنطنیہ یعنی دارالخلافت عثمانیہ کی دل چسپ کیفیت، منشی فضل الدین تاجر کتب قومی، مالک اخبار اشاعت، لاہور، ص ۱۰

Scanned with CamScanner

۲۳۔ انشاء اللہ خان، مولوی، بار سوم ۱۹۰۵ء، رسالہ سفر و جنہ مظالم آرمینیا دول ثلاثہ، حمید یہ سٹیم پریس لاہور، ص ا
۲۴۔ ایضاً، ص ۲،۱
۲۵۔ ایضاً، ص ۷، عبداللہ کوئیلم (۱۸۵۶ء۔۱۹۳۲ء) کا پرانا نام William Henry Quilliam تھا۔ وہ انگلستان میں لیور پول میں پیدا ہوئے۔ ان کا گھرانہ مالی مشکلات کا شکار تھا۔ ان کے والد Robert Quilliam گھڑی ساز تھے۔ اسلام لانے سے قبل انھوں نے مراکش کا دورہ کیا اور ۱۷ سال کی عمر میں اسلام قبول کیا۔ وہ جب مراکش سے لوٹے تو اسلام کی تبلیغ شروع کر دی۔ انھوں نے برطانیہ میں Liver pool Muslim Institute قائم کیا۔ وہ ہر ہفتے غیر مسلموں سے اس ادارے میں مناظرہ کیا کرتے تھے۔ ان کے ہاتھوں ان کی ماں، ان کے بچے اور کئی سائنس داں وغیرہ نے اسلام قبول کیا۔ جن کی تعداد ۱۵۰ کے لگ بھگ ہے۔
۲۶۔ فوق، ص ۴۲
۲۷۔ ایضاً، ص ۴۳
۲۸۔ ایضاً، Edward Frederick Knight برطانیہ میں پیدا ہوا اور ابتدائی عمر میں اپنے خاندان کے ساتھ برطانوی ہندوستان میں سفر کیا۔ اس نے اپنی عملی زندگی کا آغاز صحافت سے کیا۔ اس نے لداخ، نگر اور گلگت کا دورہ کیا اور ۱۸۹۱ء میں گلگت میں رہتے ہوئے اس نے ہنزہ اور نگر کو ایک چھوٹی سی ریاست بنانے کے خلاف مہم چلائی۔ اس کی کتاب The Awakening of Turkey A History of the Turkish Revolution ۱۹۰۹ء میں شائع ہوئی۔ جب ۱۸۷۸ء میں روسی اور ترکی جنگ جاری تھی تو اس نے البانیہ (Albania) اور مانٹی نیگرو (Montinegro) کے بارے میں وہ معلومات فراہم کیں جو ان کے بلقان سے واپسی کے وجوہات بنی تھے۔
۲۹۔ ایضاً
۳۰۔ برنی، ضیاء الدین احمد، ۱۹۶۱ء، عظمت رفتہ، کراچی، ص ۱۴۴
۳۱۔ ایضاً، ص ۱۴۵
۳۲۔ فوق، ص ۴۲
۳۳۔ مرتضیٰ، محمد، ستمبر ۱۹۰۸ء، روئداد جلسہ تہنیت بہ تقریب مدینہ ریلوے، پتھر گٹی، حیدر آباد دکن، ص ۲۳
۳۴۔ واسطی، ص ۶۱
۳۵۔ ایضاً
۳۶۔ فوق، محمد الدین، اکتوبر ۱۹۱۲ء، اخبار نویسوں کے حالات، مطبوعہ رفاہ عام سٹیم پریس، لاہور، ص ۳۵
۳۷۔ واسطی، ص ۶۱
۳۸۔ ایضاً، ص ۶۱، ۶۲
۳۹۔ ایضاً، ص ۶۲
۴۰۔ ایضاً، ص ۶۵
۴۱۔ ایضاً، ص ۶۶
۴۲۔ ایضاً
۴۳۔ طاہر، حاجی غلام محمود، ۱۹۰۹ء، دلیل الحجاز والشام، مطبع نظام دکن، حیدر آباد دکن، ص ۲،۳

Scanned with CamScanner

۴۴۔ ایضاً

۴۵۔ انشاء اللہ خان، مولوی، ۱۹۰۳ء، ترکی زبان سیکھنے کی پہلی کتاب، حمیدیہ سٹیم پریس لاہور، ص ۱

۴۶۔ ویمبری، اپریل ۱۹۰۶ء، سیدی علی رئیس کا سفر نامہ، ترجمہ مولوی انشاء اللہ خان، حمیدیہ سٹیم پریس لاہور، ص ۸۔ اس سفرنامے میں ترکی کا امیر البحر جن ممالک میں گیا ان مقامات کی تفصیلات فراہم کرتا گیا ہے۔ چوں کہ وہ پرتگالیوں سے مقابلے کے لیے اپنے بحری بیڑے کے ساتھ نکلا تھا مگر بحری بیڑے کی تباہی کی وجہ سے ہندوستان میں گجرات کی بندرگاہ پر لنگر انداز ہونا پڑا اور یوں ہمایوں کے دربار میں پہنچا۔ اس سفرنامے کو بھی ویمبری نے قدیم ترکی سے انگریزی میں ترجمہ کیا تھا۔

۴۷۔ ایضاً، ص ۴۷

۴۸۔ ایضاً، ص ۳۳۔ میر علی شیر وسط ایشیا کا ایک نام ور ترکی شاعر گزرا ہے۔ یہ ۱۴۴۰ء میں پیدا ہوا اور ۱۵۰۰ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کا تخلص نوائی تھا۔ اس کی نظمیں آج بھی بہت شوق پڑھی جاتی ہیں۔

۴۹۔ ہربرٹ، ولیم ڈی، ۱۹۰۰ء، محاربات پلیونا، ترجمہ محمد انشاء اللہ خان، جلد اول، منشی فاضل شیخ غلام محمد، مطبع امرت سر، ص ۵

۵۰۔ انشاء اللہ خان، ۱۹۰۰ء، محاربات پلیونا، جلد سوم، منشی فاضل شیخ غلام محمد، مطبع امرت سر، ص ۱۱۴

۵۱۔ ایضاً، ص ۱۱۴۔ مولوی انشاء اللہ خان نے رشید بک عاکف کے مرثیہ کا ترجمہ اس انداز میں کیا ہے:

سوگوارو روؤ کرو اے ترکیوں آہ و فغاں　　　کھو دیا تم نے آج اپنا وہ مقدس پہلواں
جس نے رکھا تھا جنگ سابق میں پلونا کو بچا　　　جو تھا اپنے وقت کا عثمان اور شیر خدا
جو دلیری میں جہاں میں قابل تعظیم تھا　　　دولت عالی کا جو تھا یک وزیر با وفا
قوم کی آئندہ امیدوں کا تھا جس پر مدار　　　مصحف قومی کی جو تھا ایک آیت نور بار
عصمت و اخلاق پاکیزہ کی جو تصویر تھا　　　زہد و اسلامیاں اس کو کہیں تو ہے بجا
نور نصرت جس کی پیشانی سے تھا لمعہ فگن　　　جس کا سینہ غیرت قومی کا گویا تھا چمن

۵۲۔ انشاء اللہ خان، مولوی، ۱۸۹۹ء، پیش لفظ، محاربات تھسلی، منشی فاضل شیخ غلام محمد، مطبع امرت سر، ص ۱

Scanned with CamScanner

ڈاکٹر صاحب!

طاہر مسعود

ڈاکٹر صاحب سے نیازمندی کا عرصہ پچھلے تیس پینتیس برسوں پر پھیلا ہوا ہے۔ادبی و علمی دنیا انھیں ڈاکٹر معین الدین عقیل کے نام سے جانتی اور پہچانتی ہے۔میرے لیے وہ اوّل روز سے ڈاکٹر صاحب ہیں اور رہیں گے۔

یوں تو ڈاکٹر صاحب کو میں کئی حیثیتوں سے جانتا ہوں اور انھیں کئی حیثیتوں میں دیکھا ہے قریب سے، کبھی دور سے ۔لیکن جس حیثیت میں دیکھا ہے، خالص، عمدہ اور دیانت و امانت سے ان کی شخصیت کو لبریز پایا ہے۔ مثلاً میری ان کی اولین ملاقات روزنامہ جسارت کے میگزین سیکشن میں ہوئی تھی، جہاں وہ ادبی صفحے کے انچارج تھے، ہفتے میں دو ایک دن تشریف لاتے، ادبی صفحے کا مواد ثروت جمال اصمعی صاحب کے حوالے کرتے، پھر کاپی جڑنے کے دن آتے۔ عام طور پر میں نے انھیں اپنے کام سے کام رکھتے ہوئے پایا، نہ خواہ مخواہ کی لمبی چوڑی بیٹھک، نہ گپ بازی اور فقرہ بازی، نہ دوسروں کی بلاسبب عیب جوئی اور سب سے بڑھ کر وقت ضائع کرتے ہوئے کبھی انھیں دیکھا ہی نہیں۔ آج کی زبان میں کہیے تو یہ کہوں گا کہ انھیں اپنے مقصد زندگی پر ہمیشہ فوکسڈ (Focused) پایا۔ ایسا بھی نہیں تھا کہ ڈاکٹر صاحب کو ہنسنے بولنے اور گپ شپ کرنے سے بیزاری رہی۔ وہ ایک خوش مزاج انسان ہیں۔ خود فقرہ چست نہیں کرتے تو یہ ان کی افتادِ طبع ہے ورنہ دوسروں کے فقروں سے لطف اندوز ہونا خوب جانتے ہیں۔ جانتے ہی نہیں تائید بھی کرتے ہیں اور تعریف میں تو کبھی بخل نہیں کرتے۔ تو روزنامہ جسارت کا میگزین سیکشن جو ڈاؤ میڈیکل کالج کے قریب ایک گلی میں جو آرام باغ کو جاتی تھی، اسی گلی کے تقریباً وسط میں واقع ایک بلڈنگ کی پہلی منزل پر تھا، عمارت کئی سال پرانی تھی، سیڑھیاں بھی پرانی تھیں، انھیں وقار اور کسی قدر تمکنت سے عبور کر کے ڈاکٹر صاحب دفتر تشریف لاتے تھے۔ میرا ٹرانسفر بعد میں رپورٹنگ سے میگزین سیکشن میں کر دیا گیا تھا۔ تو یوں ان سے تقریباً ہفتے میں دو دن تو ملاقاتیں لازمی ہونے لگیں۔ انٹرویو نگاری کا میرا شوق زمانہ طالب علمی کا تھا، سو ادبی صفحے پر بھی اسی شوق کو آزمانے کا خیال آیا۔ ڈاکٹر صاحب کی محنت، خامہ بگوش کے کالم اور بہت اچھے اچھے لکھنے والوں کی تحریروں کی وجہ سے ادبی صفحے کو قدر و منزلت کی نگاہ سے ادبی حلقوں میں دیکھا جاتا تھا۔ بلاشبہ یہ صفحہ سب سے زیادہ پڑھا بھی جاتا تھا۔ حالاں کہ ادبی صفحے اس زمانے میں تقریباً سبھی اخبارات چھاپتے تھے، ''نوائے وقت'' کا ادبی صفحہ بھی لائق مطالعہ ہوتا تھا لیکن جسارت کے ادبی صفحے کی بات ہی اور

Scanned with CamScanner

تھی۔ چناں چہ اس صفحے کے لیے اس ناچیز نے جب ادیبوں کے انٹرویوز کا ڈول ڈالا تو خدا کے فضل وکرم سے اسے بھی پذیرائی ملی اور تقریباً ہر انٹرویو زیر بحث آتا تھا اور بعض انٹرویوز سے ادبی دنیا کے جمود میں ایسی حرکت پیدا ہوئی کہ آج بھی اس کی یادیں تازہ ہیں۔ مجھے کہنے دیں کہ ڈاکٹر صاحب کی حوصلہ افزائی کا ان انٹرویوز کی اشاعت میں خصوصیت سے دخل تھا۔ انھوں نے کبھی کسی انٹرویو کو سنسر کرنا تو درکنار اس کے کسی ایک لفظ کو بھی قلم زد نہیں کیا جس کا انچارج کی حیثیت سے انھیں اختیار تھا۔ انھوں نے مجھے ایسی بے مہار آزادی دی تھی کہ مجھے کبھی لگا ہی نہیں کہ وہ اس صفحے کے انچارج ہیں۔ میں نے صحافت کے پیشے میں اور اخبارات سے کسی نہ کسی طور وابستگی میں اپنی عمر کا بڑا حصہ گزارا ہے۔ ایسا بے نفس اور اپنے ساتھیوں اور رفیقوں کو ایسی آزادی دینے والا اور عدم مداخلت کی پالیسی پر کاربند رہنے والا نگران صفحہ میرے تجربے میں کوئی اور نہیں آیا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ اس کا اندازہ مجھے تب نہ ہوا تھا بعد میں مجھے جب دوسرے اخبارات میں کام کرنے کا موقع ملا تو اندازہ ہوا کہ ماشاءاللہ ڈاکٹر صاحب کی کیا بات تھی۔ ان کی زیر نگرانی ادبی صفحہ نکلتا رہا اور میں اپنی مرضی سے جس ادیب کا چاہتا انٹرویو کرتا، جیسا چاہتا اس کا تعارفی نوٹ لکھتا، جو بحثیں چھیڑنا چاہتا چھیڑتا، اس پر جو تنازعات جنم لیتے، اس کا شور وغوغا ادبی صفحے پر بلند ہوتا رہتا اور ڈاکٹر صاحب اس کی ذمے داری قبول کرتے رہتے۔ سب سے زیادہ ہنگامہ تو سلیم احمد مرحوم کے انٹرویو پر ہوا جس میں میرے ایک سوال کے جواب میں انھوں نے فرمادیا تھا کہ اسلامی ریاست میں منٹو کو ''بو'' اور عصمت چغتائی کو ''لحاف'' جیسا افسانہ لکھنے کی پوری آزادی ہوگی۔ اس لیے کہ اگر اسلامی ریاست میں جنسی گھٹن ہوئی تو ادیب کے اظہار پر پابندی کیوں لگائی جائے؟ چوں کہ دونوں افسانہ نگاروں کے مذکورافسانوں پر عریاں اور فحش نگاری کے الزام میں مقدمات چل چکے تھے لہٰذا انٹرویو چھپتے ہی اخبار کے ایم ڈی (جناب محمود اعظم فاروقی مرحوم) کی سراسیمہ فون کال میرے پاس آئی۔ وہ سخت برافروختہ تھے، انھوں نے فرمایا: ''کیا اب جسارت کے صفحات پر منٹو اور عصمت کا دفاع کیا جائے گا؟'' عرض کیا: ''یہ سلیم احمد صاحب کی رائے ہے۔ اس رائے سے اتفاق ضروری تو نہیں لیکن انھیں اظہار رائے کا حق تو دیا جانا چاہیے''۔

مگر فاروقی صاحب اس بات کو ماننے کے لیے تیار نہیں تھے۔ یقیناً جب انٹرویو نگار سے باز پرس ہوئی تو انچارج صفحہ کو کیسے بخشا گیا ہوگا! ۔ لیکن یقین جانیے کہ مجھے نہیں یاد کہ ڈاکٹر صاحب نے اس ناچیز کو کبھی اعتماد میں لے کر یہ شکایت کی ہو کہ تم نے مجھے کس مشکل میں ڈال دیا یا انھوں نے کوئی میری سرزنش ہی کی ہو حالاں کہ وہ ایسا کر سکتے تھے ۔۔۔۔تو اگر ان انٹرویوز کو مقبولیت ملی اور بعد میں یہ صورت گر کچھ خوابوں میں یکجا ہوکر پڑھنے والوں میں پسندیدگی اور پذیرائی کا سبب بنے تو اس کا بڑا کریڈٹ ڈاکٹر صاحب ہی کو جاتا ہے۔ اس کے لیے میں ان کا ممنون ہوں۔

Scanned with CamScanner

اس زمانے میں ڈاکٹر صاحب کورنگی میں رہتے تھے، پہلے بسوں اور ویگنوں میں سفر کیا کرتے تھے۔ شاید کبھی کبھار رکشا اور ٹیکسی بھی استعمال کر لیتے ہوں گے۔ پھر انھوں نے چھوٹی سی غالباً جاپانی گاڑی خرید لی۔ یہ خاکسار موٹر سائکل پر شہر میں اڑا اڑا پھرتا تھا۔ ایک مرتبہ ڈاکٹر صاحب کے دولت کدے پر بھی جانے کا اتفاق ہوا۔ جانے کا اصل مقصد ڈاکٹر صاحب کی لائبریری کو دیکھنے کا اشتیاق تھا۔ ڈاکٹر صاحب جب بھی دفتر تشریف لاتے تھے ان کے ہاتھ میں کوئی نہ کوئی نئی کتاب ہوتی تھی۔ ایک دن ان سے پوچھا کہ ڈاکٹر صاحب آپ اس کثرت سے کتابیں خریدتے ہیں تو آپ کی لائبریری میں تو کتابوں کا اچھا خاصا خزانہ ہوگا۔ انکسار سے فرمایا: ''بس یہی دس ہزار کتابیں ہیں''۔ بس اسی روز سے ان کی لائبریری کو ایک نظر دیکھنے کی ہوس دل میں پیدا ہوئی۔ ڈاکٹر صاحب سے یہ اشتیاق ظاہر کیا تو نہایت محبت اور اخلاق سے فرمایا: ''ضرور آیئے، مجھے خوشی ہوگی''۔ ڈاکٹر صاحب مختصر اور دوٹوک گفتگو کے عادی ہیں۔ اجازت ملنے پر ہماری ہنڈا ففٹی غالباً اگلے دن ہی ان کے گھر کے سامنے کھڑی تھی۔ انھوں نے نہایت فراخ دلی سے اپنی لائبریری دکھائی، جو جو پوچھتا گیا خلوص و انکسار سے اس کا جواب دیتے گئے، بلکہ چلتے ہوئے وہ کتابیں جس کے ایک سے زائد نسخے تھے وہ میرے حوالے کر دیے۔ مجھے یاد ہے ان میں ایک تو محمد حسین آزاد کی آب حیات تھی، دوسری مرزا ظفر الحسن کی دکن اداس ہے یارو یوں سمجھیے کہ میری تو لاٹری نکل آئی۔ کتابیں دینے میں ڈاکٹر صاحب نہایت فراخ دل واقع ہوئے ہیں۔ ''جسارت'' سے نکل کر جب درس و تدریس سے وابستہ ہوا تو ایک دن ڈاکٹر صاحب جو خود بھی شعبہ اردو سے منسلک ہو گئے تھے تشریف لائے اور صحافت کے موضوع پر کئی نادر و نایاب کتابیں عنایت کیں۔ یہ عنایتیں تا حال جاری ہیں۔ صحافت حالاں کہ ان کا موضوع ہے نہ میدان لیکن وسعت معلومات کا حال یہ ہے کہ مجھے اپنے پی ایچ ڈی کی تحقیق کے دوران ان سے امریکا میں چھپی ہوئی بعض ایسی کتابوں کا علم ہوا کہ جن سے میں نے اپنی تحقیق میں غیر معمولی استفادہ کیا۔ سوچتا ہوں اگر ڈاکٹر صاحب کی رہنمائی اور علم دوستی میسر نہ ہوتی تو کیا میرا تحقیقی کام اتنا عمدہ ہو سکتا تھا؟

ڈاکٹر صاحب سے اپنی نیاز مندی کا تذکرہ کروں اور اپنے استاد اور رفیق بزرگ مشفق خواجہ صاحب مرحوم کو فراموش کر دوں، بھلا یہ کیسے ممکن ہے۔ خواجہ صاحب کی دوستی اور مخلصانہ تعلقات شہر کیا ملک بھر میں بلکہ ملک سے باہر کے اسکالروں، ادیبوں اور شاعروں سے بھی تھے۔ لیکن خواجہ صاحب کے قریب، انتہائی قریب جو چند ایک شخصیات تھیں، ان میں ہمارے ڈاکٹر صاحب بھی تھے۔ وہ ڈاکٹر صاحب کے علم و تحقیق میں انہماک کو بہت قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور غائبانہ ان کی بہت تعریفیں کرتے تھے۔ وہ اپنے ایسے بہت سے معاملات جن کا تذکرہ کسی اور سے کرنا انھیں پسند نہ تھا، وہ معاملات بھی ڈاکٹر صاحب سے پوشیدہ نہ تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ انھیں ڈاکٹر صاحب پر بڑا اعتماد تھا

Scanned with CamScanner

۔ وہ انھیں بہ منزلہ اپنے چھوٹے بھائی کے سمجھتے تھے، محبت بھی کرتے تھے اور عزت بھی۔ ڈاکٹر صاحب کو بھی ہمیشہ خواجہ صاحب کا احترام کرتے ہوئے دیکھا لیکن بے تکلفی بھی تھی۔ ڈاکٹر صاحب انھیں مخاطب کرتے ہوئے "جناب" سے اپنے کلام کی ابتدا کرتے تھے۔ درمیان میں ایک ایسا موقع آیا کہ خواجہ صاحب مقتدرہ قومی زبان کے قیام کے دنوں میں ان سے کچھ بدگمان سے ہو گئے[۲]۔ ان دنوں ڈاکٹر صاحب مقتدرہ کا خبرنامہ اخبار اردو بھی مرتب کیا کرتے تھے بلکہ وہ اس کے پہلے ایڈیٹر تھے۔ دونوں حضرات میں ایک عرصہ تک تعلقات معطل اور سلسلہ کلام بھی منقطع رہا لیکن پھر بعد میں مراسم بحال ہو گئے۔ اس معاملے میں بھی ڈاکٹر صاحب کا قصور اتنا نہ تھا، بات صرف اتنی تھی ان سے جو بد احتیاطی سرزد ہوئی تھی وہ بہت بے جواز بھی نہ تھی۔ اب میں کیا کہوں کہ ڈاکٹر صاحب تو خواجہ صاحب کے دوست تھے، یہ خاکسار تو ان کا خرد تھا، وہ ایک عرصہ تک مجھ سے بھی خفا رہے۔ قصہ یہ تھا کہ خواجہ صاحب مرحوم تعلق میں توقع بہت زیادہ وابستہ کر لیتے تھے، ایسی توقع بھی جو انسانی تعلق کو بوجھل بنا دے۔ لیکن وہ روٹھتے تھے تو جلد ہی مان بھی جاتے تھے۔

ڈاکٹر صاحب کی جسارت اخبار سے علاحدگی اس وقت عمل میں آئی جب مدیر جسارت محمد صلاح الدین کا استعفیٰ انتظامیہ نے منظور کر لیا۔ ان کے مستعفی ہوتے ہی میں نے بھی اپنا استعفا نامہ حوالے کیا، کچھ ہی دنوں بعد ڈاکٹر صاحب، خواجہ صاحب (خامہ بگوش)، ثروت جمال اصمعی اور عبدالسلام سلامی بھی باری باری اخبار سے علاحدہ ہو گئے اور صلاح الدین صاحب کے رسالے تکبیر سے منسلک ہو گئے۔

اسی سال میں کراچی یونی ورسٹی کے شعبہ صحافت میں لیکچرار ہو گیا۔ ڈاکٹر صاحب بھی جو گورنمنٹ کالج، ناظم آباد میں اردو کے استاد تھے، وہاں سے یونی ورسٹی کے شعبہ اردو میں لیکچرر ہو کر آ گئے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی وائس چانسلر تھے، مردم شناس آدمی تھے، اہل علم کی قدر کرنے والے تھے۔ ڈاکٹر صاحب کو وہی لے کر آئے تھے۔ کراچی یونی ورسٹی سے وابستگی نے ڈاکٹر صاحب کی صلاحیتوں کو پر لگا دیے۔ ان پر کامیابیوں کے دروازے کھلتے چلے گئے۔ وہ اولانیپلز (اٹلی) کی جامعہ شرقیہ سے مہمان پروفیسر کی حیثیت سے اور بعدازاں جاپان میں 'ٹوکیو یونی ورسٹی آف فارن اسٹڈیز' کے شعبہ اردو سے منسلک ہو کر عارضی طور پر کراچی یونی ورسٹی کو داغ مفارقت دے گئے۔ لیکن ان کا آٹھ نو سال کے لیے بیرون ملک جانا ان کی علمی اور مادی کامیابیوں کے لیے مہمیز ثابت ہوا۔

جاپان اور اردو زبان ان کے مقالات اور کتابوں کا ایک نیا موضوع بنا۔ جاپانی اسکالروں سے وہاں کے طلبا و طالبات سے ان کے گہرے مراسم کا آغاز ہوا۔ ڈاکٹر صاحب جاپان میں اردو اور مطالعۂ پاکستان کے حوالے سے ایک نہایت مؤثر غیر سرکاری سفیر ثابت ہوئے اور وہاں علمی و تہذیبی روابط کے استحکام و فروغ اور وہاں کے اساتذہ و طلبہ کی

Scanned with CamScanner

علمی و تحقیقی رہنمائی کے لیے جو کچھ کیا اس کو دیکھتے ہوئے کچھ عرصہ قبل جاپان کے شہنشاہ نے اپنے ملک کا سب سے بڑا سول اعزاز عطا کیا جو کسی پاکستانی کو پہلی بار ملا ہے۔ جاپان جاتے ہی ڈاکٹر صاحب کو دنیا کے بڑے شہروں کے سفر کے نادر مواقع ملے۔ ان کا علمی مزاج کچھ ایسا ہے کہ جس شہر میں بھی گئے سب سے پہلے وہاں کی لائبریریوں اور کتب خانوں کی چھان بین کی، ہر جگہ اپنے مطلب کی کتابیں ملیں تو ان کی نقول تیار کرائیں اور یوں علم کا ایک خزانہ ان کے پاس محفوظ ہوتا چلا گیا، اس کے باوجود ڈاکٹر صاحب نے اپنی قیمتی اور گراں قدر لائبریری کا نہایت معقول اور محفوظ انتظام کیا کہ اسے جاپانیوں کے ہاتھوں اس شرط پر سپرد کر دیا کہ انٹرنیٹ کے ذریعے ان کی تمام کتابیں اردو کے ہر قاری اور محقق کو دستیاب ہوں گی۔ ڈاکٹر صاحب ایسا نہ کرتے تو لائبریری کی مستقبل میں حفاظت ایک پے چیدہ مسئلہ بن جاتی۔ کتنے اہل علم کی جمع شدہ کتابیں آج فٹ پاتھ پر بکتی نظر آتی ہیں تو میں اسے بھی ڈاکٹر صاحب کی دور اندیشی سے تعبیر کرتا ہوں۔ پتا نہیں کیوں ہم لوگوں کے سوچنے کا انداز یہ ہو گیا ہے کہ ساری قربانی اور ایثار اور بے جا توقعات ہم اہل علم سے وابستہ کرتے ہیں اور علم دشمن سماج اور کتاب بیزار حکومت اور نام نہاد تعلیم یافتہ طبقے پر کوئی ذمے داری ڈالنے کو تیار نہیں۔ اچھا ہی کیا ڈاکٹر صاحب نے اپنی قیمتی کتابوں کو فٹ پاتھ پر کوڑیوں کے مول فروخت ہونے کی بربادی سے بچا لیا۔

ڈاکٹر صاحب جاپان سے واپس آئے تو ان کی شخصیت میں نمایاں تبدیلیاں آ گئی تھیں۔ اب ان میں زیادہ اعتماد اور اپنی صلاحیتوں کو اجالنے اور نکھارنے کا کہیں زیادہ سلیقہ اور قرینہ آ گیا تھا۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ ماحول، آب و ہوا اور گرد و پیش کے آپسی تعلقات اور مراسم آدمی پر کتنے گہرے طریقے سے اثر انداز ہوتے ہیں۔ آپ غیر علمی، غیر ادبی فضا میں سانس لیں، سازشی ماحول میں شب و روز گزاریں، ایسے لوگوں کے درمیان رہیں جو وقت ضائع کرنے میں ید طولیٰ رکھتے ہوں، آپ کی شخصیت ان چیزوں سے متاثر ہوتی ہے، آپ چاہیں نہ چاہیں ان کے اثرات بد آپ کے دل و دماغ کو اپنی تخریبی اور منفی خصوصیات سے زہر آلود کر ہی دیتے ہیں، کسی نہ کسی سطح پر آپ کچھ نہ کچھ ان ہی جیسے ہو جاتے ہیں۔ یہ قدرت کا احسان ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے بہت زیادہ وقت متواتر اور مسلسل شعبۂ اردو میں نہیں گزارا، ورنہ ان کی علمی اور تحقیقی استعداد کچھ نہ کچھ زہر آلود ہو ہی جاتی۔

ڈاکٹر صاحب واپس آئے تو کراچی یونی ورسٹی میں نئے وائس چانسلر ڈاکٹر ظفر سعید سیفی نے انھیں یکے بعد دیگرے کئی نئے مناصب دیے۔ وہ شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ میں ڈائریکٹر رہے اور اس حیثیت میں انھوں نے اس ادارے میں جو نیم مردہ ہو گیا تھا نئی روح پھونک دی۔ پھر کچھ ہی دنوں بعد وہ شام کے پروگرام کے بھی ڈائریکٹر مقرر ہوئے۔ تب میں شعبۂ ابلاغ عامہ کا چیئر مین تھا۔ ان دنوں کا ایک واقعہ سناتا ہوں جس سے آپ کو اندازہ ہو گا کہ

Scanned with CamScanner

ڈاکٹر صاحب اپنے فرائض منصبی کی ادائی میں کسی رو رعایت اور مراسم و تعلق کا لحاظ یا مروت نہیں رکھتے۔ ہوا یوں کہ بہ حیثیت چیئر مین میں نے انھیں خط لکھا اور اپنے شعبے کی لیباریٹریوں کے لیے ایوننگ پروگرام سے گرانٹ مانگی۔ ڈاکٹر صاحب نے جواب بھجوایا کہ گرانٹ کی منظوری سے پہلے وہ لیبارٹریوں کا معائنہ کرنا چاہیں گے۔ مجھے اس جواب سے اچھنبا سا ہوا۔ سوچا ڈاکٹر صاحب کو کیا مجھ پر اعتماد نہیں، کیا میں لیب کے نام پر گرانٹ منگوا کر اسے ہضم کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں جو معائنے کی فرمائش ہو رہی ہے۔ پھر دوبارہ غور کیا تو احساس ہوا کہ یونی ورسٹی میں بے ضابطگی اور بدعنوانی کے واقعات ایسی کثرت سے پیش آ رہے تھے کہ ڈاکٹر صاحب نے غالباً اصولی طور پر طے کر لیا تھا کہ معائنے اور چھان بین کے بغیر وہ ایسی کسی درخواست کی منظوری نہ دیں گے۔ چناں چہ ڈاکٹر صاحب شعبے میں تشریف لائے۔ انھوں نے کمپیوٹر لیب، ٹی وی لیب، ایڈورٹائزنگ لیب کا معائنہ کیا، سوالات کیے اور پھر گرانٹ کی منظوری دے دی۔ اس وقت ان کا رویہ کچھ کھلا کہ دیرینہ مراسم تھے لیکن اب سوچتا ہوں تو احساس ہوتا ہے کہ اگر ہماری یونی ورسٹی کو امانت و دیانت کے اسی معیار پر چلایا جاتا تو شاید آج ہماری یونی ورسٹی انحطاط اور بحران کا جس طرح شکار ہو گئی ہے، کم از کم یہ نوبت تو ہرگز نہ آتی۔

بلاشبہ ڈاکٹر صاحب شریف آدمی ہیں، لیکن ان کی شرافت ان شرفا جیسی ہرگز نہیں ہے جو اپنی آنکھوں کے سامنے اپنے ادارے کو، جس سے ان کا رزق وابستہ ہوتا ہے، دوسروں کی بدعنوانیوں اور بدمعاملگیوں کے ہاتھوں تباہ ہوتے دیکھتے رہتے ہیں اور عملاً ان کی روک تھام کرنا تو درکنار زبان سے بھی ادنا ترین جہاد کے لیے آمادہ نہیں ہوتے کہ ان کی ''شرافتِ طبع'' خطرے میں نہ پڑ جائے۔ اس معاملے میں ڈاکٹر صاحب کو ہمیشہ 'جوشِ کردار' کا مظاہرہ کرتے دیکھا کہ یونیورسٹی کے معیارِ تعلیم یا معیارِ تحقیق کو زبوں حال پاتے ہیں تو قلم سے، زبان سے کھل کر آوازۂ حق بلند کرتے ہیں۔ یونیورسٹی لائبریری کی قیمتی و نایاب کتابوں کو کوڑیوں کے مول بکتے دیکھتے ہیں تو وائس چانسلر سے سینڈیکیٹ کے اراکین تک اپنے خط کے ذریعے شہادتِ حق کا فریضہ انجام دینے میں جھجکتے ہیں نہ لحاظ و مروت سے کام لیتے ہیں۔ وہ یونیورسٹی سے ریٹائر ہو جانے کے باوجود آج بھی یونیورسٹی کے علمی و تحقیقی معیار کو بہتر اور بلند کرنے کے لیے دامے درمے سخنے آمادہ عمل رہتے ہیں۔ یہ خوبی میں نے ریٹائر ہو جانے والے اساتذہ تو کیا حاضر سروس اساتذہ میں بھی نہیں پائی۔ یہ ساری بات دردِ دل کی ہے۔ آدمی اگر اپنے ملک، اپنے اداروں کو اپنا سمجھتا ہے جسے ہم انگریزی میں 'اونر شپ' (Ownership) کہتے ہیں تو وہ اس کے نقصان اور بربادی پر تڑپ اٹھتا ہے۔ آج ہمارے اندر اپنے ملک اور اپنے اداروں کے سلسلے میں یہی ملکیت یا اونر شپ کی کمی ہی کا تو بحران ہے کہ ہم اپنی چیزوں کو تباہ و برباد ہوتے دیکھتے ہیں اور ٹھنڈے پیٹوں سب کچھ برداشت کر لیتے ہیں، یہ سوچ کر کہ ہمیں کیا؟ میں نے ڈاکٹر صاحب کو ایسا نہیں پایا۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر یہی رویہ ہم سب کا ہو جائے تو ادارہ شکنی

Scanned with CamScanner

کے واقعات کے سیلاب بلا خیز پر ایک بند بن جائے اور کسی کو ذاتی مفادات کے لیے اداروں کو نقصان پہنچانے کی ہمت نہ پڑے۔ لیکن کیا کیا جائے کہ ڈاکٹر صاحب کے لیے، افسوس ہے ان کی زبان میں کہنا پڑتا ہے ع: میں بہادر ہوں مگر ہارے ہوئے لشکر میں ہوں۔

ڈاکٹر صاحب نے پی ایچ ڈی کے بعد اپنا علمی اور تحقیقی سفر تیز تر رکھا اور ایک دن وہ ڈی لٹ بھی ہو گئے۔ آج بھی ان کے علمی انہماک اور تحقیقی کارکردگی عمر کے بڑھنے کے ساتھ اور بڑھ گئی ہے۔ ہر اتوار کو گلستان جوہر میں واقع ان کے کشادہ مکان میں ادیبوں اور دانشوروں کا جمگھٹا لگتا ہے۔ بڑی پُر لطف محفل رہتی ہے۔ پہلے ایسی محفلیں سلیم احمد، قمر جمیل، مشفق خواجہ، محبّ عارفی اور ڈاکٹر اسلم فرخی کے یہاں بجتی تھیں۔ باقی ادبا کے رخصت ہونے اور ڈاکٹر فرخی کی ناسازیٔ طبیعت کے بعد اب یہی ایک گھر رہ گیا ہے، ڈاکٹر صاحب کا گھر جہاں علم کی کتابوں کی تحقیق کی اور ادب کی باتیں ہوتی ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کی اپنی تصنیفات اسّی سے اوپر ہو چکی ہیں، لیکن تحقیق و تصنیف کی دنیا میں اتنی آبلہ پائی کے باوجود وہ اب تک تھکے نہیں، ستانے کا نام بھی نہیں لیتے، جب ملیے اپنی ایک نئی تصنیف کی استفسار پر اشاعت کی خوش خبری سنا دیتے ہیں۔ ہم جیسے طفلانِ مکتب کو ان کے ذوق علمی سے یہ فائدہ پہنچتا ہے کہ کچھ اور ڈھنگ کے علمی کام کرنے کا اشتیاق بڑھ جاتا ہے۔ چراغ سے چراغ جلتا ہے اور آدمی ہی سے آدمی بنتے ہیں۔ سو ڈاکٹر صاحب ہم سب کے لیے اپنی محنت اور ذوق علمی کے سبب چراغ راہ ہیں۔ اگر اس چراغ کی روشنی سے کوئی فیض اٹھانا نہ چاہے تو بھلا اسی کی کور ذوقی ہے، ڈاکٹر صاحب کا کیا قصور۔ دعا ہے کہ وہ ہمارے درمیان رہیں کہ ان کا دم اس زمانہ قحط الرجال میں بڑا غنیمت ہے!

حواشی:

۱۔ ڈاکٹر صاحب سے ایک بار پوچھنے پر انھوں نے بتایا تھا کہ سلیم احمد کے انٹرویو کی اشاعت کے بعد ان سے بھی 'جسارت' کی انتظامیہ نے بے اطمینانی کا اظہار کیا تھا۔ مدیر [جسارت] محمد صلاح الدین صاحب تو بہت مضطرب نہ ہوئے تھے لیکن شاید خود پر پڑنے والے دباؤ کو کم کرنے کے لیے وہ ڈاکٹر صاحب کو محمود اعظم فاروقی صاحب کے پاس لے کر گئے تھے۔ جہاں ڈاکٹر صاحب نے ادارے کے سربراہ پر واضح کر دیا کہ میں انٹرویو نگار کو ایسے مزید انٹرویو کرنے سے ہرگز نہ روکوں گا کہ ایسے انٹرویو کی اشاعت 'جسارت' ہی نہیں 'جماعت اسلامی' کے لیے بھی بہتر ہے کہ وہ رائے عامہ کو اپنے قریب لا سکے گی اور اخبار میں اظہار خیال کی آزادی ہونی چاہیے۔ کافی بحث و تمحیص کے بعد ڈاکٹر صاحب کے موقف کو تسلیم کر لیا گیا اور میرے انٹرویو کے تسلسل میں رکاوٹ نہ آنے پائی۔

Scanned with CamScanner

۲۔ ڈاکٹر صاحب نے اس خاکسار کے استفسار پر بتایا تھا کہ خواجہ صاحب سے ان کے اختلاف کا پس منظر یہ تھا کہ 'مقتدرہ قومی زبان' کے مرکزی دفتر کو کراچی سے اسلام آباد منتقل کرنے کی تیاریاں ہو رہی تھیں اور اس مقصد کے لیے ڈاکٹر وحید قریشی اس کے صدر نشین بنا کر کراچی بھیج دیے گئے تھے۔ ڈاکٹر صاحب کراچی کے دیگر اہل علم کی طرح اس کی کراچی سے منتقلی کے خلاف تھے (کہ یہ شہر اردو کے نفاذ میں پہلے بھی سنجیدہ کوشش کر چکا ہے اور اسلام آباد میں فی الوقت ایسی شخصیات نہیں جو نفاذ اردو کے لیے علمی کام کر سکیں۔ اور فی الواقعہ اسلام آباد میں مقتدرہ نے وہ کام نہ کیے جو اس کو کرنے تھے۔ قریشی صاحب نے حقیقتاً اسے محض ایک ادبی ادارہ بنا دیا)۔ جب کہ خواجہ صاحب ڈاکٹر وحید قریشی کی وجہ سے چاہتے تھے کہ 'مقتدرہ' اسلام آباد منتقل ہو جائے۔ اس بارے میں 'جسارت' کے ادبی صفحے پر ایسی خبریں اور تحریریں چھپیں جو خواجہ صاحب کو پسند نہ آئیں۔ پھر اندرونی صفحات پر بھی اس ضمن میں کچھ ایسی ہی خبریں چھپیں جو خواجہ صاحب کے لیے ناپسندیدہ تھیں۔ وہ یہ سمجھے کہ وہ تحریریں بھی ڈاکٹر صاحب کی وجہ سے چھپیں، حالاں کہ ان کی اشاعت میں ڈاکٹر صاحب کا کوئی دخل نہ تھا۔ ڈاکٹر صاحب نے وضاحت کی لیکن خواجہ صاحب ڈاکٹر صاحب سے برگشتہ رہے۔ بعد میں سلیم احمد مرحوم نے دونوں کے درمیان مصالحت کرائی۔

Scanned with CamScanner

شخصیہ

پروفیسر ڈاکٹر معین الدین عقیل، ادب، تاریخ اور جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کی ثقافت کے سربرآوردہ محققین و مصنفین میں منفرد شناخت اور غیر معمولی امتیاز کے حامل ہیں۔ انھیں علم و دانش کے مراکز میں ایک بیش بہا علمی اثاثہ تصور کیا جاتا ہے۔

ڈی لٹ اور پی ایچ ڈی کی اعلیٰ ترین اسناد، وسیع تدریسی، تحقیقی اور انتظامی تجربے اور شاندار تعلیمی پس منظر نے ایک طرف آپ کو ملکی و بین الاقوامی سطح کے مختلف علمی اعزازات و خطابات کا مستحق بنایا ہے اور دوسری جانب ان فقید المثال علمی و تدریسی صلاحیتوں کا اعتراف معروف قومی جامعات میں اعلیٰ ترین مناصب پر تقرر کے ذریعے کیا گیا ہے۔ آپ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد میں رئیس، کلیہ زبان و ادب، جامعہ کراچی میں شعبہ اُردو کے پروفیسر اور صدر نشین، 'شعبۂ تصنیف و تالیف و ترجمہ' کے سربراہ، ناظم 'میقات شام'، ناظم 'ادارہ رہنمائی'، مشاورت اور تعیناتی طلبہ اور مجلس اعلیٰ تعلیم و تحقیق کے رُکن کی حیثیت سے خدمات انجام دے چکے ہیں۔ اس کے علاوہ آپ بیرون ملک ٹوکیو یونیورسٹی آف فارن اسٹڈیز، جاپان، دائتو بنکا یونیورسٹی، جاپان۔ اوساکا یونیورسٹی، جاپان، کیوتو یونیورسٹی، جاپان اور اٹلی کی اورینٹل یونیورسٹی، نیپلز (اٹلی) جیسی معروف بین الاقوامی جامعات سے بہ حیثیت مہمان پروفیسر اور ریسرچ فیلو منسلک رہے ہیں۔

ایک متبحر عالم، محقق اور ماہر تعلیم کی حیثیت سے آپ نے دُنیا کے تقریباً تمام اہم ممالک کی درس گاہوں اور کتب خانوں سے استفادہ کیا ہے اور مختلف علمی و تحقیقی موضوعات پر توسیعی خطبات دیے۔ آپ نے اُردو اور انگریزی زبانوں میں درجنوں کتابوں کی تصنیف و تالیف کے علاوہ چار سو سے زائد مقالات بھی تحریر کیے ہیں۔ آپ کے متعدد مقالات بین الاقوامی جرنلز میں شائع ہو چکے ہیں جب کہ مختلف انسائیکلو پیڈیا کے لیے تحریر کیے گئے مقالات اور علمی نوعیت کے ملخص اس کے علاوہ ہیں۔

ایک فاضل اجل محقق، پروفیسر، منتظم اور شاندار علمی کارناموں کے ساتھ مختلف جامعات، علمی اداروں اور ان کی مجلسوں سے وابستگی اور مختلف تحقیقی مجلوں کی بہ حیثیت، رکن اور مشیر سرپرستی نے آپ کو علمی، ادبی اور تدریسی حلقوں میں شہرت دوام اور مثالی احترام عطا کیا ہے۔

آپ کی امتیازی خدمات کے پیش نظر ملکی اور بین الاقوامی سطح پر اعزازات سے نوازنے کا سلسلہ جاری ہے جن میں ایک نمایاں اضافہ جاپان کا اعلیٰ ترین سول اعزاز ''آرڈر آف دی رائزنگ سن، گولڈ ریز ودنیک ربن'' ہے، جسے شہنشاہ جاپان نے اپریل ۲۰۱۳ء میں عطا کیا۔

کتابوں سے غیر معمولی شغف کی بنا پر انھوں نے اپنا ذاتی کتب خانہ ترتیب دیا جس کے اندراجات ۳۵ ہزار ہیں اور ان میں سے ۲۶ ہزار کتابیں، اخبارات و دیگر دستاویز کو گریجویٹ اسکول آف ایشین، افریقن ایریا اسٹڈیز، کیوتو یونی ورسٹی، جاپان میں محفوظ کیا جا چکا ہے جسے مذکورہ یونی ورسٹی نے 'عقیل کلیکشن' کا عنوان دیا ہے اور اب اس ذخیرے کو دنیا بھر میں اس پتے پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے http://www.asafas.kyoto-u.ac.jp/kias/aqeel_db/en/index.html

Scanned with CamScanner

تعارف مقالہ نگار، اردو

ڈاکٹر ابرار عبدالسلام

صدر شعبہ اردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، سول لائنز، ملتان

پروفیسر احمد سعید

سابق پروفیسر، شعبہ تاریخ، ایم اے او کالج، لاہور

ڈاکٹر ارشد محمود ناشاد

پروفیسر، شعبۂ اردو، علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد

پروفیسر محمد اقبال مجددی

سابق پروفیسر، شعبہ تاریخ، اسلامیہ کالج، لاہور

پروفیسر ماتسوموراتاکامتسو

پروفیسر، شعبہ اردو، گریجویٹ اسکول اوف لینگویج اینڈ لٹریچر اوساکا یونی ورسٹی، اوساکا، جاپان

ڈاکٹر جاوید احمد خورشید

سینیر آڈیٹر، ادارۂ ترقیات کراچی، کراچی

ڈاکٹر حسن بیگ

رکن، رائل ایشیاٹک سوسائٹی، مقیم ایڈنبرا، برطانیہ

ڈاکٹر خالد امین

استاد، شعبہ اردو، گورنمنٹ ڈگری سائنس اینڈ کامرس کالج، اورنگی ٹاؤن، کراچی

ڈاکٹر رفاقت علی شاہد

ریسرچ اسکالر، مرکزی مرکز زبان و ادب، لمز، لاہور

ڈاکٹر سلطانہ بخش

سابق پروفیسر، شعبہ اردو، علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد

Scanned with CamScanner

ڈاکٹر شمس بدایونی

مصنف، محقق، مقیم بریلی، انڈیا

ڈاکٹر طاہر مسعود

پروفیسر، شعبۂ ابلاغ عامہ، جامعہ کراچی

ڈاکٹر عارف نوشاہی

سابق پروفیسر، شعبۂ فارسی، گورڈن کالج، راول پنڈی

ڈاکٹر عصمت درانی

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ فارسی، اسلامیہ یونی ورسٹی، بہاول پور

ڈاکٹر عطا خورشید

مولانا ابوالکلام آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ، بھارت

فیض الدین احمد

استاد، شعبۂ اردو، گورنمنٹ پریمیئر کالج، شمالی ناظم آباد، کراچی

ڈاکٹر محمد یامین عثمان

استاد، شعبۂ اردو، گورنمنٹ ڈگری سائنس اینڈ کامرس کالج، لیاری، کراچی

ڈاکٹر ناصر عباس نیر

پروفیسر، شعبۂ اردو، یونی ورسٹی اورینٹل کالج، لاہور

ڈاکٹر نجیبہ عارف

پروفیسر، شعبۂ اردو، انٹرنیشنل اسلامک یونی ورسٹی، اسلام آباد

ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر

سابق پروفیسر و صدر، شعبۂ اسلامی تاریخ، جامعہ کراچی

Scanned with CamScanner

انگریزی مقالات کے عنوانات کا اردو ترجمہ

۱۔ اسپرنگر کے خطوط بنام سر ایچ ایم ایلیٹ: تعارف و متن
محمد اکرام چغتائی

۲۔ غالب کی ایسٹ انڈیا کمپنی اور ملکہ وکٹوریہ سے مراسلت
سلیم الدین قریشی

۳۔ فلیگر کی ترکی زبان میں تظمیس: تعارف مع متن و ترجمہ
سید تنویر واسطی

۴۔ ہندوستان میں اردو کے فروغ میں مدارس کا کردار: ایک دستاویز
عمر خالدی

۵۔ حقیقت یا افسانہ؟: دسویں تا بارہویں صدی کے صوفی مصنفین کی تحریریں
تو ناگا یاسوشی

۶۔ جنوبی ایشیا کا اسلامی منظر نامہ: اقبال اور مودودی کے فکری تناظر میں
یامانے سو

۷۔ ہندوستان میں سندھی زبان کی صورت حال: پاکستان میں سندھی زبان کے حوالے سے ایک تقابلی مطالعہ
ماميا کین ساکو

۸۔ دی وینڈرنگ فیلکن میں بلوچی رواج
کازویوکی موڑایاما

۹۔ قرون وسطی میں تصور ولایت اور صوفیہ کے مابین کش مکش: ایک مختصر تعارف
نی نومیا آیاکو

۱۰۔ بوعلی قلندر: حیات و تصانیف
سید منیر واسطی

۱۱۔ جذبات کی رنگارنگی: محمد قلی قطب شاہ کی دکنی اردو شاعری
ماکوتو کی تادا

۱۲۔ سید ابوالاعلی مودودی کی ابتدائی معاشی فکر کا ارتقا: مطبوعات اور ماخذ
سوناگا ایکیو

۱۳۔ رام پور رضا لائبریری اور مولانا آزاد لائبریری میں راج ترنگنی کا نام نہاد فارسی ترجمہ اور اس کی حقیقت: ایک مختصر تعارف
ساتوشی اوگورا

۱۴۔ شاہ محمد اسماعیل: مسلم صوفیہ کے مسالک پر نقد
ماتسودا کازونوری

Scanned with CamScanner

آپ ہمارے کتابی سلسلے کا حصہ بن سکتے
ہیں مزید اس طرح کی شان دار،
مفید اور نایاب کتب کے حصول کے لئے
ہمارے وٹس ایپ گروپ کو جوائن کریں

ایڈمن پینل

عبداللہ عتیق : 03478848884
سدرہ طاہر : 03340120123
حسنین سیالوی : 03056406067

Scanned with CamScanner

English Titles of Urdu articles

Scanned with CamScanner

Rifaqat Ali SHAHID:	Research Scholar, Gurmani Centre for Languages and Literature, LUMS, Lahore.
Emiko SUNAGA:	Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University, Japan
Syed Munir WASTI:	Formerly Prof. and Chairman, Department of English, University of Karachi
Syed Tanvir WASTI:	Prof Emeritus, Middle East Technical University, Ankara, Turkey.
Sō YAMANE:	Prof. Department of Urdu, Graduate School of Language and Literature, Osaka University, Japan.
Tonga YASUSHI:	Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University, Japan.
Nigar Sajjad ZAHEER:	Formerly Prof, Department of Islamic History, University of Karachi, Karachi.

Scanned with CamScanner

Kensaku MAMIYA: Associate Prof. Graduate School of Global Studies, School of Language and Culture Studies, Tokyo University of Foreign Studies, Japan

Tahir MASOOD: Prof. Department of Mass Communication, University of Karachi, Karachi.

Kazunori MATSUDA: Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

Takamitsu MATSUMURA: Prof. Department of Urdu, Graduate School of Language and Literature, Osaka University, Osaka, Japan.

Mohammad Iqbal MUJADDADI: Formerly Prof. Department of History, Islamiya College, Lahore.

Kazuyuki MURAYAMA: Faculty of Policy Studies, Chuo University, Tokyo, Japan.

Arshad Mehmood NASHAD: Department of Urdu, Allama Iqbal Open University, Islamabad.

Arif NAUSHAHI: Formerly Prof. Gordon College, Rawalpindi.

Nasir Abbas NAYYAR: Department of Urdu, University Oriental College, Lahore.

Ayako NINOMIYA: Associate Prof, Faculty of Letters, Aoyama University, Tokyo

Satoshi OGURA: Post-Doctoral Fellow, Japan Society for the Promotion of Science, Institute for Research in Humanities, Kyoto University, Kyoto, Japan.

Mohammad Yameen USMAN: Department of Urdu, Government Degree Science and Commerce College, Liyari, Karachi.

Salim al-Din QURAISHI: Formerly Curator, Oriental section, British Library, London

Ahmad SAEED: Formerly Prof. Department of History, MAO College, Lahore.

Scanned with CamScanner

Li: of Contributors

Abrar ABDUSSALAM:	Chairman, Department of Urdu, Government Post Graduate College, Civil Lines, Multan.
Faizuddin AHMAD:	Department of Urdu, Premier College, North Nazimabad, Karachi.
Khalid AMIN:	Department of Urdu, Government Degree Science and Commerce College, Orangi Town, Karachi.
Najeeba ARIF:	Department of Urdu, International Islamic University, Islamabad.
Shams BADAYUNI:	Author and Researcher, Residing in Breli, India.
Sultana BAKHSH:	Formerly Prof. Department of Urdu, Allama Iqbal Open University, Islamabad.
Hasan BEG:	Member, Royal Asiatic Society, Edinburgh.
M Ikram CHAGHATAI:	formerly Director General, Urdu Science Board, Lahore.
Ismat DURRANI:	Department of Persian, Islamiya University, Bahawalpur.
Rafiuddin HASHMI:	Formerly Chairman, department of Urdu at Punjab University Oriental College, Lahore
Omar KHALIDI:	Ex-Librarian, M.I.T., Massachusetts, USA
Ata KHURSHEED:	Abul Kalam Azad Library, Aligarh Muslim University, Aligarh, India.
Jawed Ahmad KHURSHEED:	Senior Auditor, Karachi Development Authority, Karachi.
Makoto KITADA:	Prof. Department of Urdu, Graduate School of Language and Literature, Osaka University, Osaka, Japan

Scanned with CamScanner

اقبال اور کلام اقبال۔

["Iqbal aor kalam-e-Iqbal], (Iqbal and his Poetry.), Idera-e Yadgare Ghalib, Karachi.

<u>1971:</u>

تحریکِ پاکستان اور مولانا مودودی۔

[Tehreek-e Pakistan aor Maulana Maududi] (The Pakistan Movement and Maulana Maududi), Karachi

Scanned with CamScanner

منتخباتِ اُردو نامہ ٭

[Muntakhibat-e "Urdu Nama"] (Selection from Akhbar-e Urdu Nama), ed. Islamabad.

<u>1987:</u>

پاکستان میں اُردو تحقیق: موضوعات اور معیار ٭

[Pakistan men Urdu Tahqiq: Maozuat aor Me'yar] (Researches in Urdu in Pakistan: fields and norms), Karachi.

ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی: ایک کتابیات ٭

[Dr. Ishtiyaq Husain Quraishi: Ek Kitabiyat] (Dr. Ishtiyaq Husain Quraishi: A Bibliography), Islamabad.

اخلاقی تعلیم: پانچویں جماعت کے لیے نصابی کتاب ٭

[Akhlaqi Ta'leem, Panchween Jama't ke lie Nisabi Kitab] (Moral Education, A text Book for Fifth Grade's School Students), Sindh Text Book Board, Jamshoro (Sindh).

<u>1983:</u>

دکن اور ایران: سلطنت بہمنیہ اور ایران کے علمی و تمدنی روابط ٭

[Dakkan aor Iran: Saltanat-e Bahmanya aor Iran ke Ilmi wa Tamadduni Rawabit] (Dakkan and Iran: Cultural and Academic Relations between Dakkan and Iran), Karachi.

<u>1982:</u>

مسلمانوں کی جدوجہد آزادی: مسائل، افکار اور تحریکات ٭

[Musalmanon ki Jiddo Jehd- e Azadi: Masail, Afkar aor Tehreekat] (Freedom Struggle of the Muslims: Problems, Thoughts and Movements), Lahore. Several editions.

ایک نادر سفر نامہ: دکن کے اہم مقامات کے احوال و کوائف ٭

[Ek Nadir Safar Nama: Dakkan ke Ahem Maqamat ke Ahwal wa Kawaif] (A Rare Travelogue: History and Condition of the Important Places of Dakkan), written by Abdul Ghaffar Khan, edited with introduction and annotations.

کلامِ نیرنگ: میر غلام بھیک نیرنگ ٭

[Kalam-e Nairang, Mir Ghulam Bheek Nairang] (A Collection of Poetry of Mir Ghulam Bheek Nairang), edited with introduction, Karachi.

<u>1978:</u>

اشاریہ کلامِ فیض ٭

[Ishariya-e Kalam-e Faiz] (Index to the Poetry of Faiz), First edition, New Delhi, Second edition, Karachi, 1977.

<u>1977:</u>

Scanned with CamScanner

[Ameer Khusrao: Fard aor Tareekh] (Ameer Khusrao: Man and History), Karachi.

پیرایۂ اردو۔

[Paerayae Urdu] (Patterns of Urdu), Text Books published by Tokyo University of Foreign Studies, for its Japanese students of Urdu part I:["Nasr"] (Prose), Part II: ["Nazm"] (Poetry), Tokyo.

<u>1996:</u>

کلامِ رنجور عظیم۔

[Kalam-e Ranjore Azimabadi] (The Poetry of Ranjore of Azimabad), Patna (India).

<u>1995:</u>

پاکستان میں اُردو ادب: محرکات و رجحانات کا تشکیلی دور۔

[Pakistan men Urdu Adab: Muharrikat wa Ruj'hanat ka Tashkeeli Daor] (Urdu Literature in Pakistan: Formative Phase of its Trends and Motives), Karachi.

<u>1993:</u>

مدح اور قدحِ دکن: ادب و شعر میں تاریخ و تمدنِ دکن کی چند جھلکیاں۔

[Madh aor Qadh-e Dakkan: Adab-wa She'r men Tareekh-wa Tamaddun-e Dakan ki Chand Jhalkiyan] (Appreciation and Criticism on Dakkan: Some Glimpses of the History and Culture of Daccan in Poetry and Literature), edited jointly with Dr. Omar Khalidi, Karachi.

دکن کا عہدِ اسلامی ۱۳۰۰ء—۱۹۵۰ء ایک بنیادی کتابیات۔

[Dakkan ka Ahde Islami, 1300-1950: Ek Bunyadi Kitabiyat] (Islamic Era of Dakkan, 1300-1950: An Essential Bibliography), edited jointly with Dr. Omar Khalidi, Karachi.

<u>1992:</u>

تحریکِ پاکستان کا تعلیمی پس منظر۔

[Tehreekh-e Pakistan ka Ta'leemi Pas Manzar] (Edicational Background of Pakistan Movement), Lahore.

<u>1990:</u>

تحریکِ آزادی اور مملکتِ حیدر آباد۔

[Tehreek-e Aazadi aor Mumlikat-e Haiderabad] (Freedom Movement and the Haiderabad State), Karachi.

<u>1988:</u>

منتخباتِ اخبار اُردو۔

[Muntakhibat-e "Akhbar-e Urdu] (Selections from Akhbar-e Urdu), ed. Islamabad.

Scanned with CamScanner

1999:

کلماتِ آبدار: مجموعۂ رقعاتِ واصفی۔

[Kalamat-e Aabdar: Majmua-e Ruq'at-e Wasifi] (Letters of Maulvi Muhammad Mehdi Wasif of Madras), (Persian), edited with Introduction and Annotations. Karachi.

فتح نامۂ ٹیپو سلطان: مثنوی اضرابِ سلطانی۔

[Fathnama-e Tipu Sultan: Masnavi Izrab-e Sultani.] by Hasan Ali Izzat, court Poet of Tipu Sultan. Lahore.

پاکستانی زبان اور ادب: مسائل و مناظر۔

[Pakistani Zuban aor Adab: Masail-o Manazir] (Language and Literature in Pakistan. Problems and Perspectives), Karachi.

سقوطِ حیدرآباد: چشم دید اور معاصر تحریروں پر مشتمل منظر اور پیش منظر۔

[Suqut-e Haiderabad: Chashm deed aor Muasir Tehreeron par Mushtamil Manzar aor Pesh Manzar.] (The Fall of Haiderabad: a Collection of Eye-Witness and Contemporary Memoirs), edited jointly with Dr. Omar Khalidi, 2 editions published from Karachi and Haiderabad (India).

جہاتِ جہدِ آزادی۔

[Jihat-e Jehd-e A'zadi] (Dimensions of the Freedom Struggle), Lahore.

بیاضِ رنجور عظیم آبادی۔

[Bayaz-e Ranjore Azimabadi.] (Collection of the poetry of Mohammad Yousuf Ja'fri Ranjore of Azimabad), Patna (India).

پیرایۂ اردو۔

[Paeraya-e Urdu.] (Patterns of Urdu) Text Books published by Tokyo University of Foreign Studies, for its Japanese Foreign Students of Urdu.

مکتوب نویسی۔

[Maktoob Naveesi] (Letter Writing) part III.

صحافتی زبان۔

[Sahafati Zuban] (Language of Urdu Journalism), part IV.

1997:

نوادراتِ ادب۔

[Navadirat-e Adab] (Rare Material of Literature), Karachi.

پاکستانی غزل: تشکیلی دور کے رویے اور رجحانات۔

[Pakistani Ghazal: Tashkeeli Daor ke Ravayye aor Rujhanat.] (The Ghazal in Pakistan: Trends and Attitudes in its Formative Phase), 2nd edition, Karachi. First published in 1981 in Ranchi (India),

امیر خسرو: فرد اور تاریخ۔

Scanned with CamScanner

[Mera Urdu Qaida], (My Urdu Reader), Printed by Sh. Shaukat Ali Sons, Karachi

مشرق تاباں: جاپان میں اسلام، پاکستان اور اُردو زبان و ادب کا مطالعہ ۔

[Mashriq-e Taban (Japan men Islam Pakistan aor Urdu Zuban Wa Adab ka Mutale'a], (Shining East: Studies on Islam, Pakistan and Urdu Language and Literature in Japan.), Purab Academy, Islamabad.

2009:

انتخابِ حسرت موہانی ۔

[Intekhab-e Hasrat Mohani] (Selections from Poetry Hasrat Mohani), Karachi, Oxford University Press.

2008:

انتخابِ داغ ۔

[Intekhab-e Dagh], (Selections from Divan of Dagh), Karachi, Oxford University Press.

انتخابِ درد ۔

[Intekhab-e Dard], (Selections from Divan of Dard), Karachi, Oxford University Press.

بیتی کہانی: اُردو میں اولین نسوانی خود نوشت اور تاریخ پاٹودی کا بنیادی ماخذ ۔

[Biti Kahani: Urdu ki Awwaleen Niswani Khudnawisht aor Tareekh-e-Patodi ka Bunyadi Maakhaz.), the days that passed: First Famine Memoirs in Urdu.) Written by: Shahr Banu Begam, Princes of Patodi (British Indian State), ed. with annotations, Lahore; 2nd enlarged edition, First published in 1995, Haidrabad.

آزادی کی قومی تحریک ۔

[Azadi ki Qaomi Tehrik], (National Movement of Freedom) Lahore.

اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات ۔

[Iqbal aor Jadid Dunya-e-Islam: Masail, Afkar aor Tehrikat], (Iqbal and the Modern Islamic World: Problems, thoughts and Movements.), 2nd edition of 1986, Lahore.

تحریکِ آزادی میں اُردو کا حصہ ۔

[Tehrik-e-Azadi men Urdu ka Hissa], (The Role of Urdu language in Freedom Movement), Lahore, 2nd edition, Karachi 1976.

2006:

تذکرہ علمائے سیتاپور ۔

[Tazkira-e-Ulama-e Sitapur] (Biographical Contents of the Ulama of Sitapur), written by Qazi Syed Ilyas Husain, edited with annotations. Karachi.

Scanned with CamScanner

[Rasmiyat-e Maqala Nigari, Urdu men Maqala Nigari ke Jadid tar aor Scientific Usul], (Current and Scientific Methods for Research Articles and Thesis Writing in Urdu.) Karachi.2nd edition, first published in 2011.

2012:

انتخاب کلام تاثیر ۔

[Intekhab-e Kalam-e Taaseer], (Selections from the Poetry of Taaseer), Oxford University Press, Karachi.

تاریخچۂ چاپ کتاب ہای فارسی در شبہ قارہ ۔

[Tareexcha-e Chaap Kitab Ha-e Farsi dar Shibba Qara],(History of Persian Printing in the Subcontinent.) Translated from Urdu by 'Arif Naushahi, Aina-e Miras, Tehran.

2011:

رفت و بود ۔

[Raft wa Bood], (Passed and Gone), Written by Dr. Abu Lais Siddiqi, Idara-e Yadgar-e Ghalib, Karachi, edited with an Introduction.

چمن اردو ۔

[Chaman-e Urdu], (Garden of Urdu, a series of text books of Urdu language, for classes Kindergarten to 8), Shaikh Shaukat Ali & Sons, Karachi-Lahore. [Leading Editor].

سیر الاقطاب ۔

[Sierul Aqtaab], (Biographies of Chishti Sufis), by Shaikh Allah Daya Chishti. Translated in Urdu by Saiyyad Muhammad Ali Joya Muradabadi. Oxford University Press, Karachi, [Series Editor].

سفرنامہ مخدوم جہانیاں جہاں گشت ۔

[Safarnama-e Makhdoom Jahanian Jahan Gasht], (Travel Account of Makhdoom Jahanian Jahan Gasht), Translated from Persian by Muhammad Abbas Ibn-e Ghulam Ali Chishti. Oxford University Press, Karachi. [Series Editor].

2010:

انتخاب کلام نیرنگ ۔

[Intekhab-e Kalam-e Nairang], (Selections from Poetry of Mir Ghulam Bhik Nairang), Karachi, Oxford University Press. Karachi.

معیاری اردو قاعدہ ۔

[Me'yari Urdu Qaida], (Standard Urdu Reader), Printed by Muqtadera Qaomi Zabam, Islamabad.

میٹرا اردو قاعدہ ۔

Scanned with CamScanner

مسلم ہندوستان: تاریخ، تہذیب اور ادب ۔

[Muslim Hindustan: Tareekh, Tehzeeb aor Adab], (Muslim India: History, Civilization and Literature), Sang-e Meel Publications, Lahore.

جنوبی ایشیا کی تاریخ نویسی: نوعیت، روایت اور معیار ۔

[Junubi Asia ki Tareekh Nawisi: Noiyat, Riwayat aor Me'yaar], (Historiography of South Asia: Nature, Tradition and Quality). Nasharyaat, Lahore.

2014:

نادراتِ غالب لائبریری ۔

[Nadirat-e Ghalib Library], (Rare Books in Ghalib Library), Maghrabi Pakistan Urdu Academy, Lahore.

نو آبادیاتی عہد میں مسلمانانِ جنوبی ایشیا کے افکارِ سیاسی کی تشکیلِ جدید ۔

[Nao Abadyati Ahed men Musalmanan-e Junubi Asia ke Afkar-e Siyasi ki Tashkeel-e Jadeed], (Reconstriction of Political Thoughts in Muslims of Colonial South Asia), Islamic Research Academy, Karachi.

جنوبی ایشیا میں طباعت کا آغاز و ارتقا: مسلمانوں کی طباعتی سرگرمیاں اور قومی بیداری ۔

[Junubi Asia men Taba'at ka Aaghaz wa Irteqa: Musalmanon ki Taba'ati Sargarmiyan aor Qaomi Bedari], (Beginning and Promotion of Printing in South Asia: Muslims' Printing Activities and National Awakening), Department of Mass Communication, University of Karachi, Karachi.

اردو تحقیق: صورتِ حال اور تقاضے ۔

[Urdu Tehqiq: Surat-e Haal aor Taqaze], (Situation and Requirements), Al-Qamar Inter Prizers, Lahore; Reprint of its first edition, with additions, printed by Muqtadera-e Qaomi Zaban, Islamabad, 2008.

انتخابِ کلام خوشی محمد ناظر ۔

[Intekhab-e Kalam-e Khushi Mohammad Nazer], (Selections from Poetry of Khushi Mohammad Nazir), Oxford University Press, Karachi.

2013:

انتخابِ کلام نادر کاکوروی ۔

[Intekhab-e Kalam-e Nadir Kakorvi], (Selections from Poetry of Nadir Kakorvi),Oxford University Press, Karachi.

انتخابِ کلام امیر مینائی ۔

[Intekhab-e Kalam-e Ameer Minai], (Selections from the Poetry of Ameer Minai), Oxford University Press, Karachi.

رسمیاتِ مقالہ نگاری: اردو کی مقالہ نگاری کے جدید تر اور سائنٹفک اصول ۔

Besides several official appreciations and recognitions, conferred the highest civil Award "Order of the Rising Sun, Gold Rays with Neck Ribbon" by the Emperor of Japan, in April 2013.
A list of his publications, books, besides research papers and articles, is presented here:

LIST OF PUBLICATIONS

[English]

1996:

•IQBAL, from Finite to Infinite: Evolution of the Concept of Islamic Nationalism in British India. Karachi.

2001:

•Resurgence of Muslim Separatism in British India: A selection of Unpublished Correspondence Between Muhammad Ali Jinnah and Mir Ghulam Bhik Ñairang Lahore.

2008:

•A Tribute to the Greats of Urdu Poetry. Pakistan Petroleum Diary-2008. Karachi

2010:

•Source Material in Modern South Asian Languages: Arabic, Persian and Urdu Sources in the European Libraries. Iqbal Academy Pakistan, Lahore.

[Urdu]

2016:

•حیات و فکر اقبال کے نئے گوشے

[Hayaat wa Fikr-e Iqbal ke Nae Goshe], (New Aspects of Life and Thoughts of Iqbal), Nasharyaat, Lahore.

2015:

•تاریخ ادبیات اردو

[Tareekh Adabyaat-e Urdu], (A History of Urdu Literature), by Garcin de Tassy. Translated in Urdu from French by Lilian Sixtine Nazroo. Edited by Moinuddin Aqeel. Published by Pakistan Study Centre, University of Karachi.

•اردو کے نادر سفرنامے

[Urdu ke Nadir Safar Name], (Rare Travel Accounts of Urdu), Sang-e Meel Publications, Lahore.

Scanned with CamScanner

Moinuddin Aqeel: Select Profile

Possesses a remarkable prominence of being among the most eminent scholars and writers of literature, history and culture of the Muslims of South Asia and considered widely as an invaluable academic asset.
Holds highest D.Litt. and Ph.D. awards and has been honored nationally and internationally with distinguished academic records and citations. These unique qualities earned to be recognized by appointments at prominent position in national universities as Dean, Faculty of Languages & Literature in the International Islamic University, Islamabad; and besides a remarkable expanded teaching, research and administrative experience at several top positions in University of Karachi, like Professor & Chairman, Department of Urdu, Director, Bureau of Composition, Compilation and Translation, Director, Evening Program, Director, Students' Guidance, Counseling and Placement Bureau, served in international arena as Visiting Professor and Research Fellow at renowned world class universities, like 'Tokyo University of Foreign Studies' (Japan) , 'Daito Bunka University' (Japan); 'Osaka University'(Japan); 'Kyoto University' (Japan); 'Oriental University' (Naples, Italy).
A prolific scholar and academician, travelled vastly almost all major countries of the world to deliver lectures and visiting important institutions, libraries and scholars; and has authored, edited and compiled over 60 books and 400 articles, both scholarly and academic in English and Urdu languages, and a host of learned papers and research articles in internationally reputed journals, and contributed chapters and papers in encyclopedias and scholarly compendiums.
Besides these remarkable qualities, under his bibliophile, he collected books and developed his personal library specific to his vast interests to a number of more than 35,000 items. He presented a large number of books from his Collection to over 26000 to the library of 'Graduate School of Asian, African Area Studies, Kyoto University, where it is preserved as 'AQEEL COLLECTION' and accessible at: http://www.asafas.kyoto-u.ac.jp/kias/aqeel_db/en/index.html
Being a prominent and respected scholar and Professor with a highest academic achievements and a devoted administrator in academic and educational institutions, and associated with several universities, institutions and learned bodies, as well as with research journals, as a member or as an advisor, enjoying a respect and celebrity in the academic arena.

Scanned with CamScanner

______. 2000. "Sufism in the First Indian Wahhabi Manifesto: Ṣirāṭu'l mustaqīm by Ismā'īl Shahīd and 'Abdu'l Ḥayy." in Muzaffar Alam, Françoise 'Nalini' Delvoye, Marc Gaborieau (eds.), *The Making of Indo-Persian Culture: Indian and French Studies*, New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, pp.149–164.

______. 2003. "Wahhabism eet modernisme: généalogie du reformism erelieuxen Inde, 1803–1914." in Mahir Sharif, & Salam Kawakibi (eds.). *Le courant reformist emusulmanetsaréceptiondans les societies arabes*. Damas: Institut Français du Proche-Orient, pp. 115–138.

______. 2010. *Le mahdiincompris: Sayyid Ahmad Barelwí (1786–1831) et le millénarismeenInde*. Paris: CNRS éditions.

Ikrām, Shaikh Muḥammad. 2011 (1952). *Mauj-i kausar: Musalmānon kī mazhabī aur 'ilmī tārīkh kā daur-i jadīd, unnīsvin ṣadī ke āghāz se zamāna-yi ḥāl tak*. Lāhūr: Idāra-I Saqāfat-i Islāmīya.

'Irāqī, 'Abd al-Rashīd. 1999. *Shāh Walī Allāh Muḥaddith Dihlawī (1176 h) aur Shāh 'Abd al-'Azīz Dihlawī (1239 h) Shāh Rafī' al-Dīn Dihlawī (1233 h) Shāh 'Abd al-Qādir Dihlawī (1230 h) Shāh Ismā'īl Shahīd Dihlawī (1246 h) Shāh Muḥammad Isḥāq Dihlawī (1262 h) Sayyid Nazīr Ḥusain Dihlawī (1320 h) ke Ḥālāt-i Zindagī aur 'Ilmī o Dīnī Kārnāmon ka Mukhtaṣar Jā'izah*. Lāhūr: Nūr-i Islām Akīḍmī.

Ismail Shaheed, Shah. 1996. *Taqwiat-ul-Iman*. Lahore: Idara-e-Islamiat.

Jalal, Ayesha. 2008. *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

Kagaya, Hiroshi. 1981."A Refutation of Muslim Saint Worship in the Early 19th Century India: Translation of Ch. 5, Shāh Mhd. Ismā'īl, Tadhkīr al-Ikwān." *Orient* 24(1): pp. 151–164. In Japanese.

______. 1988. "The Mass Pilgrimage to Mecca Undertaken by Sayyid Ahmad Barelwi in the Early 19th Century," *Journal of Osaka University of Foreign Studies*. 76(3): pp. 55–65.

Metcalf, Barbara D. 1982. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton: Princeton University Press.

______. 2009. The Taqwiyyat al-Iman (Suort of the Faith) by Shah Isma'il Shahid. In Barbara Daly Metcalf, ed., *Islam in South Asia in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 201-211.

Pearson, Harlan Otto. 2008. *Islamic Reform and Revival in Nineteenth-Century India: The Tarīqah- i Muhammadīyah*. New Delhi: Yoda Press.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas. 1982. *Shāh 'Abd al-'Azīz: Puritanism, Sectarian. Polemics and Jihād*. Canberra: Ma'rifat Publishing.

Robinson, Francis. 1997. Religious Change and the Self in Muslim South Asia since 1800. *South Asia: Journal of South Asian Studies* 20(1): 1-15.

______. 2008. Islamic Reform and Modernities in South Asia. *Modern Asian Studies* 42(2/3): 259-281.

Schimmel, Annemarie. 1975. *Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbāl*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.

______. 1980. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden: E.J. Brill.

______. 1985. *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Stephens, Julia. 2013. "The Phantom Wahhabi: Liberalism and the Muslim Fanatic in Mid-Victorian India," *Modern Asian Studies* 47(1), pp. 22–52.

Scanned with CamScanner

A second example is the prohibition of pictures, as it is forbidden to make and keep a picture or painting portraying a human being [Ismail Shaheed 1996: 83-84]. It is also not permitted to adore pictures of a Prophet, an Imām, a saint, a *Qutub*, a preceptor or a devotee. This rule was developed because keeping such images for blessings instead transformed some into polytheists, and therefore it was recommended to throw away the pictures.

5. Conclusion

This paper discussed Shāh Muḥammad Ismā'īl's life and background, summarized previous studies, and addressed his criticisms of saint cults. His work defines two kinds of polytheism, and argues that visiting graves is only important in order to remember one's own death and what comes after it. Furthermore, he indicates which rituals are "correct", explains which saint cults are bad, and aspires to reconstruct the image of an ideal saint. Finally, Shāh Muḥammad Ismā'īl criticized "heretical" saint cults that are not based on the Qur'an and Hadith, or which are regarded as following Hindu customs. However, it is significantly important to emphasize that he never disallowed saint cults, but rather sanctioned only the "correct" saint cults.

This paper is only a preliminary survey for my future study. I will continue examining Shāh Muḥammad Ismā'īl's criticism of saint cults, and will analyze his understanding of "correct" saints in *The Straight Path* and his other treatises. After that, his perspective will be more clearly by comparison to criticism of Shāh Walī Allāh and Ibn Taymīya.

Bibliobraphy

Ali, Mir Shahamat. 1852. "Translation of the Takwiyat-ul-Imán, preceded by a Notice of the Author, Maulavilsma'il Hajji," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 13: pp. 310–372.

Ara, Matsuo. 1977. *Dargāhs in Medieval India: A Historical Study on the Shrines of Sufi Saints in Delhi with Reference to the Relationship between the Religious Authority and the Ruling Power*. University of Tokyo Press. In Japanese.

Baljon, J. M. S. 1989. "Shah Waliullah and the Dargah." in Christian W. Troll (ed.), *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance*. Delhi: Oxford University Press, pp. 189–197.

Colvin, J. R. 1832. "Notice on the Peculiar Tenets Held by the Followers of Syed Ahmed, Taken Chiefly from the "Sirat-ul-Mustaqim", A Principle Treatise of That Sect, Written by Moulavi Mohommed Ismail," *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, 1(11): pp. 479–498.

Gaborieau, Marc. 1989. "A Nineteenth-Century Indian 'Wahhabi' Tract against the Cult of Muslim Saints: Al-Balagh al-Mubin." in Christian W. Troll (ed.), *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance*. Delhi: Oxford University Press, pp. 198–239.

———. 1995. "Late Persian, Early Urdu: The Case of 'Wahhabi' Literature (1818–1857)." in Françoise Delvoye "Nalini" (ed.), *Confluence of Cultures: French Contribution to Indo-Persian Studies*, New Delhi: Manohar, pp. 170–196.

———. 1999. "Criticizing the Sufis: The Debate in Early Nineteenth Century India." in Frederick de Jong & Bernd Radtke. (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden: Brill, pp. 452–467.

Scanned with CamScanner

Although this was addressed during the 19th century, few researchers analyzed this issue in the 20th century. However, some researchers have recently reconsidered the Mujahidin movement's perspectives on these topics.

4. Criticism of saint cults in *Support of the Faith* and *The Admonition to Brothers*

In this chapter, we will discuss the contents of *Support of the Faith* and *The Admonition to Brothers*. *Support of the Faith* focuses on *shirk* (idolatry), describes four categories of *shirk*, and defines two kinds of polytheism. The main theme of *The Admonition to Brothers* is bid'a (innovation). The cult of dead saints is apparently denounced in this book, and it criticizes many customs, including forbidding widows to remarry. These two books also contain a definition of polytheism, and I will discuss their criticisms regarding graves and rituals.

4-1. Two kinds of polytheism

In the fourth part of *Support of the Faith*, Shāh Muḥammad Ismā'īl defines two kinds of polytheism: *ṣanam* and *wathan* [Ismail Shaheed 1996: 54]. These are very important, because his criticism of saint cults is based upon this definition. To worship a figure by naming it is *ṣanam*, is in other words, the worship of idols. *Wathan* means to adore any place, stone, piece of wood, or piece of paper after naming it. The latter includes graves, the seat of a saint, and so on. In short, this refers to the worship of objects, and Shāh Muḥammad Ismā'īl concluded that those people who worship both idols and objects are polytheists.

4-2. The criticism of grave cults

In the fifth chapter of *The Admonition to Brothers*, Shāh Muḥammad Ismā'īl criticizes grave cults, which are commonly associated with saint cults in South Asia [Ismail Shaheed 1996: 235-236]. In fact, in Urdu the words *pīr parastī* (saint cult) and *qabar parastī* (grave cult) both indicate the same meaning [Ara1977: 513-521].

Shāh Muḥammad Ismā'īl did not forbid going to graves; in fact, he recommends that it is good to remember one's own death and what comes after it. However, he criticized making long journeys to visit a grave as the sole purpose of one's day, as well as to organize a fair, to light a lamp there, for a female to visit a grave, or to write down the obituary and some verses of the Qur'an on the grave or mausoleum. He considered all of these to be unlawful and undesirable acts. He also blamed those who sought to perform for the saints or the dead, as he argued that saints and pious men have only ever relied upon Allah. Therefore, he insisted that they have never performed such actions, or relied on other saints, but that these practices instead derived from Jewish and Christian traditions.

4-3. The criticism of ritual

The fifth part of *Support of the Faith* addresses rituals related to saints [Ismail Shaheed 1996: 73-74]. The first example provided includes an incorrect and a correct prayer. The example of the incorrect prayer is as follows: "Oh! Shaikh 'Abdul Qādir Jīlānī! Please fulfill our desire for Allah's sake!" This is obviously an example of *shirk*, because Shaikh 'Abdul Qādir Jīlānī's name precedes Allah's in this phrase. Therefore, a correct prayer would be as follows: "Oh! Allah! Please fulfill our desire for Shaikh 'Abdul Qadir Jīlānī's sake!"

Scanned with CamScanner

From 1822 to 1824, Shāh Muḥammad Ismā'īl went on a pilgrimage to Makka via Calcutta with hundreds of his followers. They travelled down the Ganges River and preached their ideas along the way. In Calcutta, they used lithographic printing technology to publish their own literary works as well as the Shāh 'Abd al-Qādir's Urdu translated Qur'an with support from Sayyid 'Abdullah [Schimmel 1975: 205-206]. The new printing technology played a significant role in the movement's thoughts [Gaborieau 1995: 172-173]. While staying in the Arabian Peninsula, they made pilgrimages to saints' mausoleums and the tombs of ṣaḥābah. For example, they visited the tomb of the Prophet Muḥammad at Madina, the mausoleum of Ḥawwā' at Jidda, and the tomb of Khadīja (d.619) at Makka [Kagaya 1988: 61].[5] They also met a famous Yemeni Hadith scholar, Muḥammad bin Shawkānī (d.1834/35) [Rizvi 1982: 484].

After the pilgrimage, they prepared to wage jihad. In 1826 they moved to Peshawar and started a war against the Sikh ruler Ranjit Singh (d.1849). Saiyid Aḥmad Barelvī also declared himself to be *amīr al-mu'minīn*. Human resources, weapons, and funds had been supplied by networks reaching all over India in order to support the jihad. The Mujahidin movement allied with the Pashtuns, but fell into a serious stagnation after their betrayal. Finally they were defeated by Sikh troops at Balakot near Kashmir. Shāh Muḥammad Ismā'īl and Saiyid Aḥmad Barelvī were killed there in 1831.

3. Previous studies

Before addressing Shāh Muḥammad Ismā'īl's criticisms, this chapter will provide a short review of previous studies. In European languages alone, more than ten studies have already been written about Shāh Muḥammad Ismā'īl or his literary works. In addition to *Support of the Faith* and *The Admonition to Brothers*, he compiled a systematic exposition of Saiyid Aḥmad Barelvī's sufi doctrine, which was written in Persian. The name of this book is *The Straight Path* (*Ṣirāṭ -al-Mustaqīm*), and it also includes the criticism of saint cults. While several synopses of the text have been published, the English translation has not been published yet, and is thus not analyzed in this paper.

Previous studies have focused on the following points: the criticism of saint cults; Sufism; Jihad; the development of the Urdu language; social reforms. Many scholars have discussed these points, as well as how Jihad has consequently had a significant impact upon South Asian society. This was the first case of Jihad with armed force occurring in South Asia, and it is said that it promoted communalism between Muslims and Hindus [Jalal 2008].

Shāh Muḥammad Ismā'īl's literary works also promoted the development of the Urdu language. *Support of the Faith* is especially known as one of the best-selling Urdu books [Metcalf. 2009: 202]. They criticized the customs which were considered as Hindu based.[6] His criticism of saint cults was inherited Shāh Walī Allāh's one.[7]

---

[5] Shāh Walī Allāh also visited the tomb of the Prophet in his staying al-Haramayn [Baljon 1989: 190-191].

[6] Hindu activists such as Ram Mohan Roy (d.1833) also undertook social reforms during this period [Metcalf. 2009: 203].

[7] Shāh Walī Allāh's criticism was influenced by the writings of Ibn Taymīya (d. 1328), the famous opponent of saint cults. But Shāh Walī Allāh's denunciation was not so radical like him [Baljon 1989: 195-196].

Scanned with CamScanner

Muḥammad Ismā'īl was ten, he was brought up by his uncles, Shāh 'Abd al-Qādir (d.1813) and Shāh Rafi'al-Dīn (d.1818). He studied Islamic scholarship with ShāhRafi' al-Dīn and Shāh 'Abd al-'Azīz (d.1824). At the age of sixteen he finished studying Islamic scholarship, following Shāh Walī Allāh's intellectual tradition, and it is said that he was able to answer difficult question about Islamic law without consulting sources. When he became a preacher (*khaṭīb*) at Jāma' Masjid of Delhi, his words achieved a degree of influence at that time, and included criticism of the cult of Muslim saints and graves. In 1818, he met Saiyid Aḥmad Barelvī (d.1831), which constituted a turning point in his life.

Saiyid Aḥmad Barelvī was a charismatic leader of the Mujahidin movement. He was also a sufi, military commander, and religious reformer. He was born in 1786 at Rae Bareilly. This town is located in the southern part of Lucknow. He took martial arts lessons before moving to Delhi in 1804 to meet Shāh 'Abd al-'Azīz, who initiated him as Naqshbandīyya, Qādirīyya, Chishtīyya. He then began to learn about Islam, and to practice as an ascetic and ecstatic sufi under Shāh 'Abd al-Qādir until 1808. He belonged to an army from 1812 to 1817.[2] Nothing is known about his actions during this period, but in 1818 he returned to Delhi and met Shāh 'Abd al-'Azīz once again, as well as Shāh Muḥammad Ismā'īl.

They cooperated to form an Islamic revival and reform movement, known as the Mujahidin movement, or alternatively and famously called the Indian 'Wahhabi' movement. An Indian Muslim whó opposed them in the 19th century used this term, as did British colonial bureaucracies [Stephens 2013: 26.[3] Such terminology indicated that this movement resembled the Arabian Wahhabi movement which was led by Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (d. 1792) in terms of their thoughts and actions. However, these participants called themselves Ṭarīqa –i Muḥammadīya or the Muḥammadī movement, and differed from the Arabian Wahhabi movement by their positive attitude toward Sufism. Mujahidin movement contained many of the elements of *Ṭarīqa*. For example, Shāh Muḥammad Ismā'īl administered an oath of teacher and student (*bay'a*) to Saiyid Aḥmad Barelvī. Although the connection with Arabian Wahhabi movement has recently been called into question, I will not address these aspects in detail.[4]

Adherents to this movement preached Islamic revival and reform in northern Indian cities, such as Delhi. They specifically aspired to a purification of Islam, and criticized Shiite events and syncretic religious practices for resembling Hinduism. On one occasion, they attacked and destroyed cult objects like Shiite monuments [Gaborieau 1989: 206].In addition to these aggressive actions, the movement also insisted on social reforms, such as widow remarriages, which were taboo at that time. Therefore, it attracted many followers and audiences, who were interested in such revival and reforms. It is important to note that they did not preach the waging of jihad by armed force at this time.

---

[2] This army's commander was Amīr Khān (d.1834). He was a Pashtun and ruled Rajasthan's town Tonk during this era.

[3] William Wilson Hunter (d. 1900) was a famous British colonial bureaucracy who familiarized the term 'Wahhabi' to the public.

[4] Many contemporary Muslim historians in India deny their connection with Arabian Wahhabis [Gaborieau 1995: 172].

Scanned with CamScanner

Shāh Muḥammad Ismā'īl's Criticisms of Muslim Saint Cults

MATSUDA Kazunori

1. Introduction

This examines the criticism of Muslim saint cults in the first half of the 19th century North India, specifically by Shāh Muḥammad Ismā'īl (d. 1831). He was a leader and ideologue of the Mujahidin movement, which was an Islamic revival movement in 19thcentury South Asia, and was better known as the Indian 'Wahhabi' movement. His grandfather was Shāh Walī Allāh (d.1762), the greatest Islamic thinker in South Asia, and many scholars argue that Shāh Muḥammad Ismā'īl inherited his grandfather's tradition.

Several studies have examined the Mujahidin movement, and have focused on its political aspects and Islamic reform. These elements have influenced modern Islamic revival movements in South Asia, such as Aligarh, Deoband, and the Ahl-i Hadith movements [Gaborieau 2003: 138]. Their literary works have also influenced them. While many scholars pointed out that they used printing technology in order to propagate their thoughts, little attention has been given to the contents. In their works, they insisted to abandon practices and briefs which opposed to Qur'an and Hadith. Among them, criticism of saint cults became active from 19th century, which swayed between orthodox-oriented Islam, based on the Qur'an and Hadith, and distinctive Islam, which was developed in South Asia. In particular, Shāh Muḥammad Ismā'īl's criticism has impacted the posterity in a big way. So, the present study puts its focus on his attitude toward saint cults. This provides a key point for identifying why orthodox-oriented Islam has developed in 20th century South Asia.

In order to examine his criticisms, I will analyze two literary works: *Support of the Faith* (*Taqwiyāt al-Īmān*) and *The Admonition to Brothers* (*Tadhkīr al-Ikhwān*). Both works are Urdu translations of his Arabic work, *The Refutation of Idolatry* (*Radd al-Ishrāk*). *Support of the Faith* is the first part of *The Refutation of Idolatry* translated by Shāh Muḥammad Ismā'īl, while *The Admonition to Brothers* is the second part of *The Refutation of Idolatry*, translated by Muḥammad Sulṭān KhānShāhābādī.[1] The topic of these works is *shirk* and *bid'a*, and as they include criticisms of saint cults, they provide useful descriptions for my analysis [Gaborieau 2010: 96–104].

2. Shāh Muḥammad Ismā'īl's life and background

Shāh Muḥammad Ismā'īl's life coincided with the period when the British East India Company entered north India, amidst further Mughal decline. His father was Shāh 'Abd al-Ghanī (d. 1789), who was the fourth son of Shāh Walī Allāh. Born in Delhi in 1779, he studied at madrasa Rāhimīya, which was founded by Shāh Walī Allāh's father, Shāh 'Abd al-Raḥīm (d.1719). Because his father passed away when Shāh

---

[1] Shāh Muḥammad Ismā'īl aimed to translate this. But owing to his death, his disciple Muḥammad Sulṭān Khān Shāhābādī took over the task [Kagaya 1981: 151-152].

Scanned with CamScanner

REFERENCES

[In English]

Adams, C. J. 1966. The Ideology of Mawlana Mawdudi. In D. E. Smith ed., *South Asian Politics and Religion*. Princeton: Princeton University Press, pp. 371-397.
———. 1988. Abū'l-A'lā Mawdūdī's *Tafhīm al-Qur'ān*. In A. Rippin ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Oxford: Clarendon Press, pp. 307-323.
Ahmad, S. R. 1976. *Maulana Maudūdī and the Islamic State*. Lahore: People's Publishing House.
Badri, M. B. 2003. A Tribute to Mawlana Mawdudi from an Autobiographical Point of View, *The Muslim World* 93(3-4): 487-502.
Chapra, M. U. 2004. Mawlana Mawdudi's Contribution to Islamic Economics, *Muslim World* 94(2): 163-180.
İhsanoğlu, E. 1986. *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an: Printed Translations, 1515-1980*. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture.
Jackson, R. 2011. *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State*. Abingdon, Oxon: Routkedge.
Khan, M. A. 1983. Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu. Leicestershire: Islamic Foundation.
Khan, M. H. 1993. Bibliographic Control of Qur'anic Literature: An Evaluation Survey, *Islamic Quarterly* 37(2): 95-123.
Khan, T. 1984. *A Bibliography of Islamic Economics*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
Khurshid, A. 2011. "Forward", in *First Principles of Islamic Economics*. Leicestershire: The Islamic Foundation.
Mawdudi, S. A. A. 1967. *First Principles of the Islamic State*, translated by K. Ahmad. Lahore: Islamic Publications
———. 1980. *Towards Understanding Islam*, translated by K. Ahmad. Leicester: Islamic Foundation.
———. 1988. *Towards Understanding the Qur'an*, translated by Z. I. Ansari. Leicester: Islamic Foundation.
———. 2011. *First Principles of Islamic Economics*. Leicestershire: The Islamic Foundation.
McDonough, S. 1984. *Muslim Ethics and Modernity: A Comparative Study of the Ethical Thought of Sayyid Ahmad Khan ana Mawlana Mawdudi*. Waterloo, Ont: Wilfrid Laurier University Press.
Nasr, S. V. R. 1994. Mawdudi and Jama'at-i Islami: Origins, Theory and Practice of Islamic Revivalism. In A. Rahnema ed., *Pioneers of Islamic Revival*. London: Zed Books, pp. 98-124.
Sasaoki, N. 2013a. Urdu Works of Abu al-A'la Maududi: An Annotated Bibliography (in Japanese).
———. 2013b. Urdu Works of Abu al-A'la Maududi: An Annotated Bibliography.
Ushama, T. and Osmani, N. M. 2006. Sayyid Mawdudi's Contribution towards Islamic Revivalism, *Annual Research Journal of the International Islamic University Chittagong* 3: 93-104.
Wilson, R. 2004. "The Development of Islamic Economics: Theory and Practice," in *Islamic Thought in the Twenties Century*. London and New York: I.B.Tauris.

[In Urdu]

'Imāra, M. 1986. *Abū al-A'lā al-Mawdūdī wa al-ṣaḥwa al-Islāmīya*. Beirut: Dār al-Waḥda. (in Arabic)
Hāshmī, R. 1999. *Tasānīf-i Maudūdī*. Lahore: Idārah-yi Ma'ārif-i Islāmī.
Khān, M. A. 1983. *Mawlana Mawdudi ke maashii tasawwurat*. Lahore: Maktabah Ta'mīr-i Insāniyat.
Maudūdī, S. A. A. 1992. *Sūd*. Lahore: Islāmik Pablīkeshanz. (c1951)
———. 1998c. *Ma'āshiyāt-i Islām*. Kh. Aḥmad ed. Karachi: Idārah-yi Ma'ārif-i Islāmī, Lahore: Islāmik Pablīkeshanz.
———. 2000d. *Pardah*. Lahore: Islāmik Pablīkeshanz.
———. 2001b. *al-Jihād fī al-Islām*. Lahore: Idārah-yi Tarjumān al-Qur'ān.
———. 2010. *Tafhīm al-Qur'ān*, 6 vols. Lahore: Idārah-yi Tarjumān al-Qur'ān.

[Journal in Urdu]

Nigar
Tarjuman al-Qur'an
Zamindar
Zindagi

Scanned with CamScanner

(5) Compiled as books

Thus far, we have discussed the process of Maudūdī's original writings. The next stage was the compilation of his writings in book form. Maudūdī selected some articles from *Tarjuman al-Qur'an* relating to Islamic economics from 1936 to 1937 and published them as *Sud* Volume 1 in 1948. He gathered later articles, especially those from 1949 and 1950, and, after being freed from jail, he published them as *Sud* Volume 2 in 1952. In these books, Harmat-e Sud is in *Sud* Volume 2.

(6) Re-compiling as complete version

The third volume of *Sud*, published in 1961, selected articles with a direct connection to the interest problem from *Sud* Volumes 1 and 2. According to Muhammad Akram Khan's reference book, *Sud* 1961 is a comprehensive and pioneering work on Islamic economics [Khan 1983].

The book discusses the modern banking system and the modern compilation of economic laws and its fundamentals. In particular, the chapter titled *Taboo of Interest* on the negative and positive aspects of interest was well cited. Harmat-e Sud is included as chapters two and three.

Articles without a direct connection to the interest problem from *Sud* Volumes 1 and 2 were gathered and compiled into another economic book, *Islam and Modern Economic Theories*, in 1959. This book included Islamic and modern economic theories, such as the modern systems of capitalism and socialism, basic concepts of the Islamic economic system like Zakat, distribution of trophies of war, and so on.

(7) Re-editing

The final stage of publishing on interest is the book *Islamic Economics*, published in 1969. It includes price control, the problem of interest.

All of the articles are selected from *The Problem of the Possession of Land* in 1950, *Islam and Modern Economic Theories* in 1959, the 1961 version of *Sud*, and *Risaail o Masaail* Volume 4. In addition, there were some articles selected from the first four volumes of his interpretations, *Tafhim al-Qur'an*. This is a compilation of Maudūdī's work relating to Islamic economics. This book was translated into English in 2011 by the Islamic Foundation in Leicester.

4. CONCLUSION

Thus far, I have considered Maudūdī's economic writings and analyzed his writings from three directions: what, when, and how he wrote. I showed that he wrote over the course of his life and on many topics simultaneously and that he also compiled his articles and polished them and his ideas.

Maudūdī's economic writing style is similar to that which he employs for other topics, such as politics or gender issues. His writing style developed through interactions with his reading audience and academic colleagues, from whom he got ideas and responses to his thinking.

This was the role that civil society played for Maudūdī as a religious thinker. His concern was not theoretical issues but practical answers for human life.

Scanned with CamScanner

3. THE PUBLICATION OF *SUD*

Among Maudūdī's 14 economic books, I focus on one book, *Sud* (Banking Interest), which was published in 1961. This is a comprehensive and pioneering work on the subject [Khan 1983: 114]. Here, I examine how Maudūdī wrote and rewrote his articles before and after the publication of this book. In the previous timeline, there are three books titled *Sud*. Let us consider how Maudūdī compiled them.

(1) Start

The first article about Sud was presented in *Tarjuman al-Qur'an* in December 1935. It was not written by Maudūdī but by Abulkhair Muhammad Khairullah. Khairullah introduced Dr. Siyawat Ali's lecture, titled, "*Suud, Pardah, Talaaq aur Mehr,*" meaning "Interest, Veil, Divorce, and Wedding Fund," held at Usmania University in Hyderabad, India. The next month, January 1936, Maudūdī criticised Khairullah's article and wrote one with the same title.

(2) Serialise

Maudūdī also started a new segment with the same title in serial form the following month, February 1936. At that time, Maudūdī was 33 years old. This was the first serial in the journal and it ran 11 times until January 1937. In the beginning of this serial, Maudūdī wrote a brief introduction, stating, "In our last volume, I responded to Dr Siyawat Ali's lecture. However, it is still not well surveyed so I shall explain each theme one by one. In particular, I will show how each theme is resolved according to Islamic law." This is the beginning of his writings on interest.

However, he did not limit himself to examining Sud in these serials. In some volumes, he concentrates on the divorce issue. Practically, in volumes 4, 5, and 6, he discussed *Sud*. Among the *Sud* issues, the most famous one is Harmat-e Sud (prohibition of banking interest). In the April 1949 issue, he discussed the positive aspect of the prohibition of interest and in the December 1949 to January 1950 issue, he discussed the negative aspects of the ban.

(3) Development

After this serial, Maudūdī started another called "New Discussion on Interest" in October 1949. He also, of course, wrote independent articles.

(4) Criticism and self-reflection

One important factor is Maudūdī's correspondence with his audience. He received many letters and direct reactions from readers of his journal and members of his party. Maudūdī tried to answer their questions in many articles.

In the serial of *Queries and Responses*, mentioned earlier, he addressed broad issues such as 'Insurance and Banking' in November 1937. Another factor was his interaction with scholars. One scholar, Manazir Ahsan Gilani, wrote articles on the problem of interest in September 1936 and January 1937. Maudūdī criticized these articles later. Another senior member of Jamaat-e Islami, Amin Ahsan Islahi, presented an article on interest in banking in September 1946.

Scanned with CamScanner

the same title in the monthly journal *Tarjuman al-Qur'an*. This series was included to provide answers to questions sent by readers.

The seventh book is titled, *Islam aur jadid maashii nazariyaat*. This is a comparative study of capitalism, socialism, and the Islamic economic system [Khan 1983: 86]. This book also briefly takes up Nazism and fascism and suggests policy measures in the Islamic framework to rectify economic inequities [Khan 1983: 86]. The book consists of 100 questions on broad and practical themes, such as "The logic proving fish to be Halal without regard to way of slaughter" and "Difficulties faced by Muslim students in Britain."

The eleventh book, *Islami nizam-e maashiat ke usul-o-maqaasid*, discusses the economic objectives of Islam, factors of production in Islam, role of Zakaat and Sadaaqat in the economy, and feasibility of an interest-free economy.

The fourteenth book, *Maashiyaat-e Islam*, (1969) cover almost all chapters of the Qur'an that relate to Islamic economics. This is the original and pioneering work that discusses the economic philosophy of Islam, and also presents a comparative study of the Islamic economics system with socialism and capitalism [Khan 1983: 61].

The volume from 1954 contains "Zakaat in the case of joint management" and another 11 questions and answers. The volume from 1965 contains "Commercial and industrial debts from non-Muslim countries" and another 13 topics.

All of these books are written in Urdu—these titles are my translations from the originals, not the titles of the English versions. Of these 14 books, only three have been translated. Except for the last one, all are out of print and are rare.

All of these books were published in Lahore, except for the first one. Eight books were published by Islamic Publication, and three were published by Maktaba-e Jamaat-e Islami.

Next, I analyze the period in which Maudūdī wrote and make a comparison with another theme. Maudūdī published other books, such as his Qur'anic interpretations or *al-Jihad fil-Islam*, and wrote on more than one topic at the same time. He published a book on gender issues, *Pardah*, in the same year as the *Truth of Zakat*.

One of Maudūdī's representative works is *Islamic State*, which examines issues of Islamic political theory and constitutional problems. This book was published in 1962, the same year as *The Problem of Inheritance for a Grandson: from the Viewpoint of Islamic Law and Wisdom*. This shows that there was no specific period in which he concentrated on one theme to write or discuss, but that he wrote in random order with simultaneous parallel processing. This is representative of his typical style of writing throughout his life.

Scanned with CamScanner

1959	Sūd (Interest) volume 1	Islamic Publication
1961	The Problem of the Possession of Land	Islamic Publication
1962	Sūd (Interest) volume 2	Islamic Publication
	Queries and Responses volume 2	Islamic Publication
1965	Islam and Modern Economic Theories	Islamic Publication
1966	Sūd (Interest)	Islamic Publication
1969	The Problem of Inheritance for a Grandson:	Matbuat-e Catan
1969	From the Viewpoint of Islamic Law and Wisdom	Islamic Publication
1969	Queries and Responses volume 4	Islamic Publication

The first book is the *Truth of Zakat*, published in 1940, one year before he established his political party, Jamaat-e Islami, at the age of 37.

The second book is *The Economic Problem of Man and its Islamic Solution*, published in 1945 by his new publisher, Jamaat-e Islami, who was at that time located in Pathankot, Punjab, India. This book defines the economic problems of man, and compares the solutions of socialism, fascism, and Islam. He stresses that the Islamic solution is only a part of the total program of reform that it presents [Khan 1983: 82].

The third book is his famous *Suud*, published in 1948. Because Maudūdī and Jamaat-e Islami had moved from Pathankot to Lahore, this book was published in Lahore, Pakistan.

The fourth book is *The Problem of the Possession of Land*, published in 1950. At that time, Maudūdī was 47 years old. He wrote about the personal possession of lands in the context of the Qur'an and analyzed the positions of important people in Islamic jurisprudence, such as Rafii Bin-Khudaayj and JaabirBin-Abdullah. He affirms the right to private property and suggests measures to improve the situation in Pakistan [Khan 1983: 184].

The fifth book is another volume of *Sud*. In the timeline, there are three books with this title, published in 1948, 1952, and 1961. The last *Sud* reviews the problem of interest from an economic and juristic point of view. Maudūdī tries to explain the harmful effects of interest on the economy and the lack of proper justification, economic or otherwise. He offers an outline of interest-free banking. The book contains a valuable discussion about interest on commercial loans and shows that such loans were common in the days of the Prophet Muhammad and fell under the term "*ribaa.*" The appendix to the book contains a detailed discussion on interest in Dar-al-kufr and Dar-al-Islam, a comprehensive and pioneering work on the subject [Khan 1983: 114].

The sixth and tenth books are titled, *Queries and Responses*, known as *Risaail-o-Masaail*. These books are selections of Maudūdī's journal articles printed under

Scanned with CamScanner

Islamic movement and politics. It covers democracy, nationalism, and human rights. Maudūdī also wrote a great deal about his political party, Jama'at-e Islami. The fourth core topic subject relates to Islam in the sub-continent. He wrote about the Kashmir conflict, British government, the Independent Movement and Qadiyani problems. The fifth topic relates to family and women. Parda (*Vail*) is one of his magna opera. He also discusses the rights of married couples, weddings, and fashion. The sixth topic relates to education, and the last is economics. His books are listed in Urdu, English, and Japanese [Hāshmī 1999, Sasaoki 2013a, Sasaoki 2013b].

Among these books and articles, 14 books and approximately 180 articles relate to economics—five percent of his books. This illustrates that he was concerned with far more than economics.

As far as I can ascertain, Maudūdī's economic writings date back to the 1920s. His oldest economics article is "The Decline of India's Industry," published in the journal Nigar when he was 21 years old. The theme of this article is the development and influence of the East India Company in South Asia. Maudūdī criticized the British rule for attacking local industry in India and criticized their taxation as a burden for Indian production. The article was re-edited and re-published as a booklet after his death. With the exception of this journal article, Maudūdī's oldest book on economics is the *Truth of Zakat*, published in 1940.

Following the publication of this article, Maudūdī penned scholarly articles on many aspects of economics. His work can be classified into five major subjects: *Suud* as interest, *Zakaat* as obligatory alms giving (also known as "poor-due"), *Islaaf* as extravagance, *Qimaar* as speculation and gambling, and inheritance. Khurshid Ahmad includes birth control as a subject instead of inheritance [Khurshid 2011: pxxx-pxxxi].

Here, I discuss Maudūdī's impact on the theory and practice of Islamic economics according to Khurshid Ahmad [Khurshid 2011: pxxx-pxxxi]. First, he explained the economic teachings of the Qur'an and the *Sunnah*, and he also initiated the process of the development of Islamic economics as an academic discipline. Second, he explained that Islamic economics should be developed in social transformation and should not be an armchair theory. Third, he emphasized the need to reformulate the entire spectrum of economic policymaking—all towards the individual, the firm, civil society, and the state. It is through these three points that Maudūdī made an impact.

Thus far, I have provided a brief overview of Maudūdī's economic writings. Next, I will explore when he wrote about economics. Below is a list of Maudūdī's 14 books on economics.

1952	Truth of Zakat	Maktaba-e Jamaat-e Islami
1954	The Economic Problem of Man and its Islamic Solution	Maktaba-e Jamaat-e Islami

Scanned with CamScanner

economics was his clear expounding and explanation of the philosophy of Islamic economics [Khurshid 2011]. Professor Umar Chapra in Jeddah added that, despite the fact that he was not a professional economist, Maudūdī contributed significantly to Islamic economics [Chapra 2004: 165-166].

Various research has been done on Maudūdī's economic thoughts. Ahmad Riaz criticized his economic sense [Ahmad 1976] and also pointed out that Maudūdī suffers from partisanship and partiality. Akram Khan built an interpretative model of the Islamic economy based on Maudūdī's ideas [Khan 1983]. The Islamic Development Bank introduced Maudūdī's four books in *A Bibliography of Islamic Economics* (1984); *Economic and Political Teaching of the Quran*, (1963), *The Economic Problem of Man and its Islamic Solution* (1975), *Economic System of Islam* (1984), and *Principles and Objectives of Islam's Economic System* (1959).

Maudūdī's original writings were not well shared with Islamic economists or among scholars of South Asian studies. This is because he wrote his books only in Urdu, the national language of Pakistan. Only a limited number of books have been translated into English.

Herein, I examine why Maudūdī began to consider economics in the Urdu language. The purpose of this paper is to show why Maudūdī discussed Islamic economics even though he was not an economist, and how his works add value to Maudūdī studies.

To achieve these aims, this paper will be carried out in three stages. First, I sum up what Maudūdī wrote on economics through a survey of previous research. Second, I analyze the time period in which he wrote. Finally, I will consider the means of publishing, focusing on his most outstanding work on the problem of banking interest.

2. OVERVIEW ON MAUDŪDĪ'S ECONOMIC BOOKS

Maudūdī is known to be a prolific writer, having published 177 books. More than 111 additional books were compiled from Maudūdī's writings by his supporters. He also wrote more than 900 articles in his monthly journal, Tarjuman al-Qur'an, and in countless newspapers, other journals such as Zindagi (*Life*), Zamindar (*Land-Owner*), and Nigar (*Portrait*), and pamphlets.

There is a wide range of topics that Maudūdī chose to discuss. His core topic relates to the Holy Qur'an and includes his famous Qur'anic interpretation, *Tafhīm al-Qur'ān*, translation of the Qur'an, Hadith, and the biography of Prophet Muhammad. There are a number of translations of *Tafhīm al-Qur'ān* into Arabic, Persian, Pashto, and many other languages. An English translation of *Tafhīm al-Qur'ān* was published around 1960. The well-known version was simplified and rearranged by the editor [Adams 1988: 308], and the translation was compiled from sources that some consider inadequate [Khan 1993: 116-117].

The second core topic relates to faith. He wrote on the fundamental concepts of Islam, including *diniyat*, jihad, tabligh, and sunnat. The third core topic relates to the

Scanned with CamScanner

The Process of Development of the Early Economical Thought of Saiyid A. A. Maududi: The Origin and the Evolution of His Publications

SUNAGA Emiko

1. INTRODUCTION

This paper examines the writings of Maulana Maudūdī (1903-1979). Maudūdī is one of the great scholars of South Asia, and was a founder of the political party Jamaat-e Islami. He has written on almost all aspects of Islamic thougnt and practice. His most famous books are a six-volume text of Qur'anic interpretations, *Tafhim al-Qur'an*, and a comprehensive book on Islamic jihad, *Jihad fil-Islam*.

In 1903, Saiyid Abū al-A'lā Maudūdī was born in Aurangabad, South India. His father was a descendent of the line of saints known as Chishti. Maudūdī received his early education in traditional Islamic subjects at home. He first worked as a journalist along with his elder brother. Maudūdī learned English of his own volition during his early twenties. Through his study of the language, he gained some knowledge of Western thought. Around 1924, he began to suspect that continued cooperation with the Hindus was not in the best interest of the Muslims. His interpretation of Islam formed the foundation for contemporary Islamic revivalist thought [Nasr 1994: 98]. In 1933, he took over the direction and editorship of the Urdu journal, *Tarjumān al-Qur'ān*, published in Hyderabad, South India, and subsequently in Pakistan.

One of Maudūdī's main contributions is usually linked with Islamic revivalism or his status as a religious ideologue. Scholars claim that his contribution to religious thought in the Islamic world shows that he should be treated as a religious person and that his writing was intended to be religious [Adams 1966]. His thought, such as the theory of the Islamic state in *First Principles of the Islamic State* (1967), the theory of jihad in *al-Jihād fī al-Islām* (1927), the feminist theory in *Pardah* (1939), and the Islamic basic book *Towards Understanding Islam* (1960), have been cited not only in Islamic countries but in Western countries as well [Jackson 2011: 47].

These contributions to religious consciousness led Maudūdī to be considered a religious thinker throughout the Islamic world [McDonough 1984]. There are a number of studies on Maudūdī not only in South Asia but also in the Arab world ['Imārah 1986] and Southeast Asia [Badri 2003; Ushama and Noor 2006].

Professor Rodney Wilson of Durham University has attributed the term "Islamic economics" to Maudūdī, although it actually originated in the 1970s [Wilson 2004: xxv-xxvi]. Professor Khurshid Ahmad argued that Maudūdī was a pioneer of Islamic economics [Khurshid 2011]. His main contribution to Islamic

Scanned with CamScanner

Mms: Anonymous, *Intiḫāb-itārīḫ-iKašmīr*. Die Bayerische Staatbibliothek, Cod. Pers. 267.

MT: 'Abd al-Qādir Badā'unī, *Muntaḫab al-Tawārīḫ*, 3vols. eds. A. 'Alī and K. Aḥmad, Calcutta, 1864-9.

Oms: Ḥusayn b. 'AlīKašmīrī, *Tārīḫ-iKašmīr*. Oxford University, Bodleian Library, Fraser 160.

Rms: Anonymous, *Rāǧtaranginī*. Rampur Raza Library, Fārsī, 2136.

RT: ṬāhirMuḥammadSabzawārī, *Rawḍat al-Ṭāhirīn*. Salar Jung Museum, Persian, History, 291.

ṬA_txt: Niẓām al-DīnAḥmadHarawī, *Ṭabaqāt-iAkbarī*, 3 vols. B. De and M. H. Husain (eds.), Calcutta, 1913-41.

ṬA_ms: Niẓām al-DīnAḥmadHarawī, *Ṭabaqāt-iAkbarī*. Aligarh Muslim University, Maulana Azad Library, Subhan Allah Collection, 954/3 (dated AH 1003/1594-5).

TḤM: Ḥaydar Malik, *Tārīḫ-iKašmīr*. R. Bano (ed. and tr. into English), Srinagar, 2013.

TNK: NārāyanKaul,*Tārīkh-i Kashmīr*. British Library, Add. 11, 631 (dated 1127AH/1715).

TSA: Sayyid 'Alī, *Tārīḫ-iKašmīr*. Z. Jan (ed. and tr. into English), Srinagar, 2009.

ZRT: Śrīvara: *Zaynataraṅginī* and *Rājataraṅginī*, in *RājataraṅgiṇīofŚrīvara and Śuka*. S. Kaul (ed.), Hoshiarpur, 1966.

Funayama Toru (2013) *Butten ha dōkan'yakusaretanoka: sutra gakyōtenninarutoki* (Making Sutras into 'Classics' (*jingdian*): How Buddhist Scriptures Were Translated into Chinese). Tokyo.

Hasan, Mohibbul (1959) *Kashmir under the Sultans*. New Delhi, 2002 (reprint).

Marshall, Dara Nusserwanji (1967) *Mughals in India: A bibliographical survey of manuscripts*. London and New York, 1985 (reprint).

Newall, David J. F. (1854) A Sketch of the Mahomedan History of Cashmere.Journal of the Asiatic Society New Series 23, pp. 409-460.

Ogura, Satoshi (2011) Transmission lines of historical information on Kašmīr: From *Rājataraṅginīs* to the Persian chronicles in the early Muġal period. *Journal of Indological Studies* 22&23, pp. 23-59.

Qasemi, Sharif Husain (2014) *A Descriptive Catalogue of Persian Translations of Indian Works*, New Delhi.

Rizvi, Sayyid Athar Abbas and Ahmad, M. (1969) *Catalogue of the Persian manuscripts in theMaulana Azad Library Aligarh Muslim University*, Aligarh.

Siddiqui, W. H. (1996) *Fihrist-inuskha'hā-yikhaṭṭī-yiFārsī-yiKitābḫāna-yiRaẓā- Rāmpur*, Rāmpur.

Slaje, Walter (2005a) A Note on the Genesis and Character of Śrīvara's So-Called "Jaina-Rājataraṅginī." *Journal of the American Oriental Society*, *125/3*, pp. 379-388.

Slaje, Walter (2005b) Kaschmir im Mittelalter und die Quellen der Geschichtewissenschaft. *Indo-Iranian Journal 48/1*, pp. 1-70.

Slaje, Walter (2012) Inter alia, realia: An Apparition of Halley's Comet in Kashmir Observed byŚrīvara in AD 1456. Roland Steiner (ed.) *Highland Philology*, Halle, pp. 33-48.

Storey, C. A. (1971-1977) *Persian literature: A Bio-bibliographical survey*, 2 vols. London.

Scanned with CamScanner

Buddhist apocrypha.[52] In that case, it was important for the target community, i.e. Chinese Buddhists that Chinese doctrine was seen tooriginatein Sanskrit sutras. Of course, the two do not correlate easily:in order to correlate, cultural verification of both Chinese Buddhists and Persian chroniclers must be undertaken. However, I think the comparison is meaningful when considering the Pseudo-Persian translations of Sanskrit texts, since the means of authorization of text is the same.

In addition, it is well known that some Sanskrit texts, such as the *Mahābhārata*, the *Rāmāyana*, and the *Yogavāsiṣṭha*, were translated repeatedly from the original, instead of simply copying preceding translations. One reason for these repetitive translations was that preceding translationswere difficult for the target audience to understand. However, this is an insufficientdefense; later translationsareoften inferior, both in terms ofthe quality the translation and in the composition of sentences. Another possibility is that the act of translation itself was valuable for the target audience.

Although I cannot deal with these matters in detail, I end this paper with the suggestion that there is a room for further research into Persian translations of Sanskrit texts. In addition to the contents of these texts, there is more understanding needed regarding the act of translation and the composition of pseudo-translations. Undertaking this research will contribute to a better understanding of cultural history in South Asia during the sultanate and Mughal periods.

BIBLIOGRAPHY

AA: Abū al-FaḍlAllāmī, *Ā'īn-iAkbarī*, 2 vols. H. Blochmann (ed.), Calcutta, 1872-77.

Ams: Anonymous, *Rāğtarangīnī*. Aligarh Muslim University, Maulana Azad Library, 'Abd al-Salām Collection, Farsi, 535/56.

BS: Anonymous,*Bahāristān-iŠāhī*. British Library, India Office Islamic, No. 943.

Cms: MuḥammadŠāhābādī, *Rāğtarangīnī*. The Asiatic Society, Persian, Society Collection 1698.

GI: MuḥammadQāsimAstarābādī, "Firištah", *Gulšan-iIbrāhīmī*. N. Kishor (ed.), Kanpur, 1874.

JT: Rashīd al-DīnFaḍlAllāh, *Jāmi' al-Tawārīkhtārīkh-i Hind wa Sind wa Kashmīr*. M. Rawshan (ed.), Tehran, 1384s. /Tr.: *Die Indiengeschichte des Rašīd al-Dīn*. tr. K. Jahn, Vienna, 1980.

KRT: Kalhaṇa, *Rājataraṅgiṇī*, 3 vols., M. A. Stein (ed. and tr. into English), Westminster, 1900.

KRT_P: Muḥammad Šāhābādī, *Rāğtarangīnī tarğuma-yi Fārsī*. Ṣ. Āfāqī (ed.), Rāwalpindī, 1974.

Lms1:Lms1: Muḥammad Šāhābādī, *Rāğ tarangīnī*.British Library, I. O. Islamic, 2442.

[52]Funayama 2013, pp. 130-131.

Kashmir, composed by Kalhaṇa and others, and ordered NārāyanKaul to compose a concise Persian history of Kashmir. His reasoning was that the preceding translation (sic),[50] Ḥaydar Malik's *Tārīkh-i Kashmīr*, was not only too floridand lengthy, but also in disagreement with the original Sanskrit texts.[51] Therefore, the statement in the TNK: "the chroniclers of Kashmir, whose narratives are translated into this abridgement" should be interpreted in the following way: Nārāyan Kaul translated and epitomized various manuscripts of *Rājataraṅgiṇī*s which 'Ārif Khān had collected. Since these sentences are not found in the *anonymous history of Kashmir*, a reader of this work cannot know the reasoning behind Nārāyan Kaul's historiography and can misunderstand the *anonymous history of Kashmir* as a translation.If the anonymous author consciously elided these sentences in the TNK's introductory part, which convey the purpose of Nārāyan Kaul's historiography, he may have intended to fabricate a pseudo-original work, which, at a glance, seems to be a Persian translation of the *Rājataraṅgiṇī*s, though it is actually a copied work. If so, we can presume that previous catalogers were deceived as the anonymous author intended.

VI. CONCLUSION

Through my research I obtained the following conclusion: The *anonymous history of Kashmir* is not a direct Persian translation of the *Rājataraṅgiṇī*s, but a copied work from Nārāyan Kaul's *Tārīkh-i Kashmīr* and was composed after the latter. Because the *anonymous history of Kashmir* lacks the TNK's foreword which narrates the reasoning behind Nārāyan Kaul's historiography, it seems an independent Persian translation. Therefore, previous catalogers misunderstood its true character.

Because the anonymous author did not make a faithful copy of the TNK, but bothered to fabricate a Persian translation, we can assume that a Persian translation of the *Rājataraṅgiṇī*s had different value from a Persian chronicle of Kashmir. If, for Persian-reading audience, a translation of the *Rājataraṅgiṇī*swas seen as nothing but a source of the history of Kashmir, it would have been sufficient to copy a preceding chronicle–such as the *Ā'īn-iAkbarī*, the *Ṭabaqāt-iAkbarī*, or the *Bahāristān-iShāhī*– or compose a new chronicle based on these preceding chronicles. Moreover, the fact that two manuscripts of the *anonymous history of Kashmir* remain today indicates that the work must have been in demand; it was copied and distributed after its compilation differently than the TNK. Possibly, fabricating a Persian translation of the *Rājataraṅgiṇī*s was a meaningful act; a Persian translation of a Sanskrit text was regarded as precious culturally as "a translation", and a Persian chronicle of Kashmir did not have this value.

In his monumental monograph on Chinese translations of Sanskrit sutras on Buddhism, Toru Funayama argues the reason why Chinese Buddhist apocrypha were composed. According to Funayama, Chinese Buddhists wanted Sinicized doctrines in the sutras that were not really present. Thus, they composed Chinese

---

[50] In fact, the *Tārīkh-i Kashmīr* of Ḥaydar Malik is not a Persian translation of the *Rājataraṅgiṇī*s but a compiled chronicle mostly based on the Oms.
[51] TNK, 4a-4b

Scanned with CamScanner

from Gonanda I to Abhimanyu I.[46] Among these, the names of the 35 kings who ruled between Gonanda II and Lava are unclear. The following table is the list of kings recorded in the first volume of Kalhaṇa's *Rājataraṅgiṇī*.

Name of kings	Kalhaṇa	TNK	Ams	Rms
Gonanda I	1. 57-	8a	5a	6a
Dāmodara I	1. 64-	8a	5b	6b
Yaśovatī	1. 70-	8b	5b	6b
Gonanda II	1. 75-	8b	5b	6b
35 kings whose name were lost				
Lava	1. 84-	8b	6a	7a
Kuśa	1. 88	-	-	-
Khagendra	1. 89-	8b	6a	7b
Surendra	1. 91-	9a	6a	8b
Godhara	1. 95-	10b	7a	8b
Suvarṇa	1. 97	10b	7a	8v
Janaka	1. 98	10a	7a	9a
Śacīnara	1. 99-	10a	-	-
Aśoka	1. 101-	10a	-	-
Jalauka	1. 108-	10a	-	-
Dāmodara II	1. 153-	10b	-	-
Huṣka, Juṣka, Kaniṣka	1. 168-	11a	8a	9b
Abhimanyu II	1. 174-	11b	8a	9b

The table shows that both the Ams and the Rms lack the names of the four kings, Śacīnara, Aśoka, Jalauka, and Dāmodara II, all four of whom are mentioned in the TNK. Furthermore, the *anonymous history of Kashmir* irregularly records a story of Dāmodara II, who is cursed to become a snake when he forbids a Brahmaṇ to bath in the Vitastā River,in the section describing Janaka's reign, as well as referring to Dāmodara suddenly. This story should of course be recorded in the section describing the reign of Dāmodara II.[47] Because the *anonymous history of Kashmir* lacks the account of the Dāmodara II's enthronement, a reader of this work will be not able to correctly identify him. The TNK, in comparison, arranges correctly this story in the section describing the reign of Dāmodara II.[48] The inadequate and coarse accounts in the *anonymous history of Kashmir* reveal that the TNK is the earlier.The author of the *anonymous history of Kashmir* probably roughly traced from the TNK and forgot to refer to some folios in which the accounts of these four kings must have been written, thereby incorrectly transcribing the stories.

Nārāyan Kaul states that the lieutenant (nā'ib) of the state (ṣūba) of Kashmir at that time,'Ārif Khān, collected manuscripts[49] of the Sanskrit chronicles of

[46] KRT, chapter 1.
[47] KRT, 1. 162-166.
[48] TNK, 10b.
[49] Interestingly, NārāyanKaul narrates that 'ĀrifKhān collected plural manuscripts of the Sanskrit chronicles.

Scanned with CamScanner

Jayāpīḍa-Vinayāditya Lalitāpīḍa Saṃgrāmāpīḍa II Cippaṭajayāpīḍa- Bṛhaspati Ajitāpīḍa Anaṅgāpīḍa Utpalāpīḍa	4.676- 4.689- 4.707- 4.709-	[illegible] 36a 36a 36a	[illegible] 41v 42a 42a	[illegible] 15b 15b 16a	24a 24b 24b 24b	46a 46b 46b 46b	29 30 30

Prior to the TNK, Muḥammad Shāhābādī's Persian translation records the reign of all 17 Kārkoṭakings.[41] The names of each king corresponds exactly to those recorded in Kalhaṇa's *Rājataraṅgiṇī*. Based on Shāhābādī's translation, the *Ā'īn-i Akbarī* also lists the names of all 17 kings.[42] The *Bahāristān-i Shāhī* has a different list of Hindu kings beginning with Pravarasena. This genealogy is based on Rashīd al-Dīn's *Jāmi' al-Tawārīkh*.[43] The *Intikhāb-i Tārīkh-i Kashmir* (henceforth Mus),[44] the *Tārīkh-i Kashmīr* by Ḥusayn b. 'Alī Kashmīrī (henceforth Oms)[45] and the *Tārīkh-i Kashmīr* by Ḥaydar Malik (henceforth THM) all have inadequate information about the Kārkoṭa kings, none of which agrees with the genealogical information in the *anonymous history of Kashmir* and the TNK. Consequently, because the incomplete genealogical information of the Kārkoṭa dynasty found in both is neither in Shāhābādī's Persian translation nor in any previous Persian chronicles of Kashmir, there is no possibility that both the author of the *anonymous history of Kashmir* and NārāyanKaul individually quoted from someother preceding work, and by chance they recorded same sentences. Therefore, we can safely conclude that one of these two works is copied from the other.

V. WHICH IS THE EARLIER TEXT?

The above findings bring us to the next point: Which work–the TNK or the *anonymous history of Kashmir*–is the earlier one? If the *anonymous history of Kashmir* was earlier, this work must have been composed before 1122AH/1710-1711, when Nārāyan Kaul wrote the TNK. If the TNK was earlier, the *anonymous history of Kashmir*must have been written after 1122AH/1710-1711referring to the TNK. In order to determine which came first, one must examine the accounts of the Gonandīya dynasty originally recorded in the first chapter of Kalhaṇa's *Rājataraṅgiṇī*. According to Kalhaṇa, 54 kings ruled over Kashmir for 1266 years

[41] KRT_P, p. 108-146.
[42] Ogura 2011, p. 31.
[43] Ogura 2011, p. 47-52.
[44] Bayerische Staatbinliothek (Munich), Cod. Pers. 267.
[45] Oxford University, Bodleian Library, Fraser 160. Many previous works claim that the author's name is Ḥasan b. 'AlīKashmīrī; however, as far as I saw the manuscript, it can be read as 'Husayn' b. 'AlīKashmīrī because of a stroke without dot written after sīn. In his *Tārīkh-i Kashmīr*, Ḥaydar Malik mentions Muhammad 'Ḥusayn' whom Ḥaydar Malik handed over a Sanskrit manuscript of the *Rājataraṅginīs* and ordered to translate it into Persian. In all likelihood, MuhammadḤusayn is identical with the author of the text of the Oxford manuscript, namely Ḥusayn b. 'AlīKashmīrī. With regard to this matter, I am preparing another article.

Scanned with CamScanner

Lava:

azqabīla-yinawdarmaydān-idawlat yak wa du namūd.[34]
azqabīla-yinawdarmaydān-idawlattakwa du namūd.[35]
(He who was from a new family seemed to be one and two in the arena of the dynasty)

Such textual parallels continue to the ends of the two works. For example, both has the information of the number of times and dates of Mughal Emperors' visit to Kashmir; they give the completely same dates.[36] These findings raise the possibility that one of these two works is the entire quotation from another.

IV. THE INADEQUATE ACCOUNTS OF THE GENEALOGY OF THE KĀRKOṬA DYNASTY

From the above analysis, the possibility remains unexamined that the *anonymous history of Kashmir* and the TNK have individual quotations from any previous Persian chronicle of Kashmir composed by the end of the seventeenth century. A perusal the Kārkoṭa Dynasty's accounts proves that the two works have unique genealogical information of the dynasty that is not found in any preceding Persian chronicles. According to Kalhaṇa's genealogy, 17 Kārkoṭakings reigned over Kashmir for 254 years, 5 months, and 27 days.[37] However, the *anonymous history of Kashmir* lacks the accounts of three kings: Lalitāpīḍa, Saṃgrāmāpīḍa II, and Cippaṭajayāpīḍa-Bṛhaspati. A perusal of the TNK reveals the same absence. The following table is the list of the reference of the Kārkoṭa kings mentioned in Kalhaṇa'sRājataraṅgiṇī, Ams, Rms, and TNK.

Name of Kings	Kalhaṇa	Ams	Rms	TNK	Mms	Oms	THM
Durlabhavardhana-	4.2-	29a	34a	29b	19a	-[39]	24
Prajñāditya	4.7-	29a	34a	30a	19a	38b	25
Durlabhaka-	4.45-	30b	35b	31a	20a	40a	26
Pratāpāditya II	4.119-	31a	36b	31b	21a	41a	26
Candrāpīḍa-Vajrāditya	4.128-	31b	37a	32a	21a	41b	26
Tārāpīḍa-Udayāditya	4.372-	35a	40b	35a	-	[45a]	29
Muktāpīḍa-Lalitāditya	4.393-	35b	40b	35a	-	[45a][40]	29
Kuvalayāpīḍa	4.399	35b	41a	35a	-	-	29
Vajrāditya-Bappiyaka-	4.400-	35b	41a	35a	-	-	-
Lalitāditya	4.410-	35b	41a	35b	-	-	-
Pṛthivyāpīḍa	4.402/482-[38]	35b	41b	35b	-	-	-
Saṃgrāmāpīḍa	4.660-	-	-	-	23b	45b	29
Jajja	4.674-	-	-	-	24a	46a	29

[34] Ams, 6a; Rms, 7a.
[35] TNK, 8b.
[36] Ams, 100a-100b; Rms. 111a-111b; TNK, 115a-115b.
[37] KRT book 4
[38] After the death of Saṃgrāmāpīḍa, Bappiyaka's youngest son Jayāpīḍa ascended the throne. However, when the new king moved from Kashmir, his son-in-low Jajja usurped Jayāpīḍa's throne. Jayāpīḍa, after adventured many directions, fought with Jajja, who were finally overthrown.
[39] Here, the text of Oms is collapsed.
[40] The author of this manuscript refers to only their names without the account of their successions.

Scanned with CamScanner

one can assume that there is a referential relationship between the two. At the very least, the account found in the *anonymous history of Kashmir*, which states: "The chroniclers of Kashmir, whose narratives are translated into this abridgement" cannot be adequate evidence to support the claim that it is a Persian translation of the *Rājataraṅgiṇī*s without a more detailed examination.

Furthermore, the textual parallels between the two are not limited to these introductory segments. Here, I demonstrate that the first sentences of the accounts of the five rulers, recorded in both the *anonymous history of Kashmir* and the TNK have almost same text.

Gonanda I:

… iqbāl-mandba-yāwarī,a'yān-iarjumandba-martaba-yibuland-irājagīfāyizgardīd.[26]

… iqbāl-mandba-yāwarī,a'yān-iarjumandba-martaba-yibuland-irājagīfāyizgardīd.[27]

(He made fortune [his] company and set excellent nobles to the high rank of the dominion.)

Dāmodara:

'ārij-ima'ārij-ikākh-idawlatwaḥukūmatgardīd.[28]

'ārij-ima'ārij-ikākh-idawlatwaḥukūmatgardīd.[29]

(He took up the stair of the palace of rule and sovereignty.)

Yaśovatī:

kiḥāmilabūd, arẓānīdāsht.[30]

kiḥāmilabūd, arzānīdāsht.[31]

(She was pregnant but deserved [to be a queen].)

Gonanda II:

dast-inawālba-badhl-inuqūdwaamwāl bargushādwaasās-ira'yyat-parwarīwama'dilatgustarī bar wifq-imarām-ikhawāṭirnihād.[32]

dast-inawālba-badhl-inuqūdwaamwāl bargushādwaasās-ira'yyat-parwarīwama'dilatgustarī bar wifq-imarām-ikhawāṭirnihād.[33]

(He opened [his] hand with gift composed of expensive cash and money, and put [the money] for nourishing his people and dispensing justice in accordance with the people's wishes.

---

[26]Ams, 5a; Rms, 6a.
[27]TNK, 8a.
[28]Ams, 5b; Rms, 6b.
[29]TNK, 8a.
[30]Ams, 5b; Rms, 6b.
[31]TNK, 8b.
[32]Ams, 5b; Rms, 6b.
[33]TNK, 8b.

Scanned with CamScanner

the author of the first *Rājataraṅginī* as well as his calendar calculation.[22] In addition, in the account of Jayasiṃha's reign, the author again refers to Kalhaṇa's chronicle of the historical events from the time of Gonanda I to that of Jayasiṃha.[23] His accurate understanding of Kalhaṇa's *Rājataraṅginī* leads the reader to assume that the work is a Persian translation of *Rājataraṅginīs*. Moreover, if a reader has basic knowledge on the translation activities during Akbar's reign through readings of the *Ā'īn-iAkbarī* or previous studies on Mughal cultural history, it is possible to assume that the *anonymous history of Kashmir* is related to the Persian translation of *Rājataraṅginīs* composed during Akbar's reign. This is why Siddiqui supposed the text of the Rms to be the Persian translation of the *Rājataraṅginīs* composed by Muḥammad Shāhābādī.

However, a perusal of Āfāqī's edition reveals that these introductory sentences are completely different than those of Shāhābādī's translation.[24]In comparison, the TNK is almost accord with the Ams and Rms. Nārāyan Kaul states,

Muqaddimadar dhikr-iwajh-itasmiya [wa] āghāz-i 'imāratwazirā'at-i Kashmīr: **mu'arrikhān-i Kashmīr kīīnmukhtaṣar-itarjuma-yirawāya-iānhāast, chunīnba-qalamāwarda'and**.al-'uhdat^u-hu 'alay-him **kipīshaz 'imāratwazirā'atnām-i KashmīrSatīsarabūd. wajh-itasmiyaīnastki Pārwatīkizan-ishrīMahādīwastwaSatī ham nāmdāradwaazkūh-iHimāchalba-** 'arṣa-yi**ẓuhūrāmad...**[25]

The introduction to the reason of the naming and beginning of construction and cultivation of Kashmir: **the chroniclers of Kashmir, whose narratives are translated into this abridgement, drew pens as follows** –they are responsible for it–: **Before [buildings were] constructed and [lands were] cultivated, the name of Kashmirwas Satīsara. The reason of this naming is as follows: the wife of Mahādeva, Pārvatī has a name Satī. And she** came to the area of **manifestation herself from a mountain of Himachal...**

The bolded words correspond completely to those of the *anonymous history of Kashmir*. From this comparison, we can easily determine that the sentence framing and the usage of Arabic and Persian words are almost identical. Thus,

---

[22] Ams, 4b; Rms, 4b.

[23] Ams, 50a; Rms, 56b.

[24] KLHN PNDT-imu'allif-ikitāb-iaṣlkiḥasb al-ḥukm al-Ashraf tarjuma-yiānnamūdamīshawad, [gufta] kiānchaaztawārīkh-isābiqaba-mārasīd, darīnkitābniwishtashudawaba-uslūb-ishu'arāwadurūghsa'yna-namūda. waazqarār-iwāqi'-idardawāzdahkitāb-itārīkhharchaniwishtabūd, khulāṣa-yiānrānuqlnamūda. waīnfaqīr-iimtithālan li-al-amri al-muṭā'iānrālafẓba-lafẓtarjumanamūda. (KalhaṇaPaṇḍit, the author of the original book, which is translated under the order of the most majestic person, says, 'the elements concerning the histories [of Kaśmīr], which remained till our time, were written in the book. [I] did not strive for the form of poem and story. [I] summarized and quoted past events written in twelve historical sources.' The low person being obedient to the order, which should comply (i.e. the translator), translated it word for word. [KRT_P, 43; Lms1, 1b; Cms, 1b])

[25] TNK, 5a

Scanned with CamScanner

2. Rampur Raza Library Fārsī, no. 2136[19].
Ff. 123
Ll. 11
Script: Nasta'līq

Contents:
1b–56b: historical accounts based on KRT
56b–73a: historical accounts based on JRT
73a–76a: historical accounts based on ZRT
76a–78b: historical accounts based on RĀP or any external source?
78b–111a: historical accounts based on ŚRT and its appendices?[20]
111a–111b: times and dates of the royal visit to Kashmir of the successive emperors from Akbar to Aurangzeb
111b–114b: the names of successive governors (ḥākim) of Kashmir under the domination of the Mughal Empire
114b–117a: tax revenues from each county (pargana) in the valley of Kashmir
117a–123b: an introduction to curious places (springs, caves etc.) of Kashmir

III. ATEXTUAL COMPARISON WITH NĀRĀYANKAUL'ST*ĀRĪKH-I KASHMĪR*

To begin with, I shall concentrate on the introductory parts of both the *anonymous history of Kashmir* and the TNK; a comparison of the two texts reveals that there are textual parallels. At the beginning of the Ams and Rms, the anonymous author wrote these sentences.

ba'd ḥamd wa sitāyish-i āfarīdgār bar arbāb-i dānish wa nīsh (sic) pūshīdana-māndkimu'arrikhān-i Kashmīr kīīnmukhtaṣar-itarjuma-yirawāya-iānhāast. chunīnba-qalamāwarda'and. pīshaz 'imāratwazirā'atnām-i Kashmīr-imīnū-naẓīrSatīsarabūd. wajh-itasmiyaīnastkiPārwatīkizan-ishrīMahādīwastwaSatī ham nāmdāradwaazkūh-iHimāchalba-ẓuhūrāmad...[21]

After the praise and benediction to the Creator, no longer does it remain to be hidden for those who have knowledge and sign (sic) that the chroniclers of Kashmir, whose narratives are translated into this abridgement, drew pens as follows. Before [buildings were] constructed and [lands were] cultivated, the name of Kashmir, the earthy paradise, was Satīsara. The reason of this naming is as follows: the wife of Mahādeva, Pārvatī has a name Satī. And she manifested herself from a mountain of Himachal...

The above quotation identifies this text as an abridged translation of ancient Kashmiri chronicles. Indeed, the anonymous author refers to the name of Kalhaṇa,

---

[19] See Siddiqui 1996: 632
[20] The narration jumps from the account of the fourth reign of Muḥammad shāh to the later Chak period at the line 6, folio 81b.
[21] Ams, 1b; Rms, 1b.

Scanned with CamScanner

have common text (Henceforth, I refer to this as the *anonymous history of Kashmir*). Moreover, the fact that both mention the royal visits of Aurangzeb (r. 1658-1707) to Kashmir[15] and list the successive Kashmiri governors (ḥākim) from the Mughal Empire's annexation until the reign of Aurangzeb[16] attest that the *anonymous history of Kashmir* was composed after the beginning of the eighteenth century.Therefore, it is relevant neither to Shāhābādī's translation nor to Badā'ūnī's revision.[17] The accounts of both library catalogues must be revised.

In this paper, I argue the genesis and character of the *anonymous history of Kashmir* which were not sufficiently described in Ogura's 2011 article. In particular, I make clear that this text is closely related to the *Tārīkh-i Kashmīr*(henceforth TNK) of Nārāyan Kaul, which was composed in 1122 AH / 1710-1711. I utilize the earliest known manuscript of the TNK (British Library, Add. 11, 631, dated Dhū al-ḥijja 6 1127AH/December 3 1715). I perused two manuscripts of the TNK held in the Maulana Azad Library (University collection, F. A. 71, dated 1129AH/1716, and Subhan Allah Collection, no. 954/13, dated 1201AH/1786-87), and determined no substancial differences between the manuscripts.

II. THE CONTENTS OF THE *ANONYMOUS HISTORY OF KASHMIR*

Before turning to the closer examination, I briefly introduce the contents of the two manuscripts.

1. Maulana Azad Library, 'Abd al-Salām Collection, Fārsī, no. 535/56.
Ff. 111
Ll. 11
Script: Nasta'līq
Copied in 1313/1895 by MahdīMīrzā

Contents:
1b–50a: historical accounts based on KRT
50a–66a: historical accounts based on JRT
66a–68a: historical accounts based on ZRT
68b–71a: historical accounts based on RĀP or any external source?
71a–99b: historical accounts based on ŚRT and its appendices?[18]
100a–100b: times and dates of the royal visit to Kashmir of the successive emperors from Akbar to Aurangzeb
100b–103a: the names of successive governors (ḥākim) of Kashmir under the domination of the Mughal Empire
103a–106a: tax revenues from each county (pargana) in the valley of Kashmir
106a–111a: an introduction to curious places (springs, caves etc.) of Kashmir

[15] Ams 100b; Rms 111b.
[16] Ams, 100b-103a; Rms, 111b-114a.
[17] Ogura 2011, pp. 26-30.
[18] The narration jumps from the account of the fourth reign of Muḥammad shāh (1517-1528) to the later Chak period at the line 9, folio 74b.

Scanned with CamScanner

The first mention of this translation isin 1854, when David Newall referred to a manuscript held by the Asiatic Society of Bengal.[8] About a century after Newall, Srikanth Kaul utilized a manuscript held by the British Museum[9] to edit the original Sanskrit text of Jonarāja'sRājataraṅgiṇī; his edition was published in 1967. In 1974, Ṣābir Āfāqī published a critical edition of Shāhābādī's Persian translation of Kalhaṇa's *Rājataraṅgiṇī* from Rawalpindi. Furthermore, in a 2011 article, I concluded that Shāhābādī is the author of the surviving three manuscripts, as well as clarifying the textual relationship between Shāhābādī's translation and early Mughal Persian chronicles, such as the *Ā'īn-I Akbarī*, the *Ṭabaqāt-iAkbarī*, and the *Gulshan-i Ibrāhīmī*. Through these works, the remaining manuscripts of the translation are almost completely understood.

Besides the manuscripts mentioned above, there are two Persian chronicles of Kashmir that have been regarded by some cataloguers as either Persian translations or recensions of the *Rājataraṅgiṇīs*. One is currently held in the Maulana Azad Library of Aligarh Muslim University and is henceforth referred to as Ams.[10] Another is in Rampur Raza Library and is henceforth referred to as Rms.[11] In Sayyid Athar Abbas Rizvi and Mukhtar ud-Din Ahmad's catalogue of the Persian manuscripts in the Maulana Azad Library, they asserted that the Ams is a "Recension of the Persian translation of the metrical history work of Kashmir."[12] Although they claim the translator is anonymous, it is clear that they thought this manuscript relevant to the translation at Akbar's court because of their expression "*the* translation," not "*a* translation."At that time scholars hardly knew of the existence of any other *Rājataraṅgiṇī* translations than the one at Akbar's court. As for the Rms, in Rampur Raza Library's catalogue of the Persian manuscripts, Waqarul Hasan Siddiqui predicated that the author is Mullā Shāh Muḥammad and the year of compilation is 998 AH/ 1589CE[13]; his argument seems to rely on secondary knowledge of the Mughal Empire's translation movement. Based on both libraries' catalogues, Sharif Husain Qasemi, who published a descriptive catalogue of the Persian translations of Indian works in 2014, regarded the Ams as an anonymous recension of the Persian translation, and the Rms as the original translation by Mullā Shāh Muḥammad Shāhābādī.[14]

As a visiting research scholar to the Persian Research at Aligarh Muslim University from 2010 to 2012, I perused both manuscripts and found that they

---

[8] Newall 1854. In all likelihood, he referred to the one which at present has the press mark of society collection no. 1698.

[9] Access no. Add. 24,032.

[10] Access no. 'Abdus Salam collection 535/56.

[11] Access no. Fārsī 2136.

[12] Rizvi and Ahmad 1969, p. 120.

[13] Siddiqui 1996, p. 432.

[14] Qasemi 2014, pp. 1-2. In addition to this, Qasemi classifies the Calcutta manuscript and the London manuscripts into the revised edition of Badā'ūnī. However, the text of these manuscripts has the date of translation of KRT chapter 1 in 14 July 1589; the date is earlier than Badā'ūnī's revision. As pointed out in Ogura 2011, the author of this text is Shāhābādī.

Scanned with CamScanner

A Note on the Genesis and Character of a So-Called "Persian Translation of the *Rājataraṅgiṇīs*" in Maulana Azad Library and Rampur Raza Library[1]

Satoshi Ogura

1. INTRODUCTION

Between the fourteenth and the eighteenth centuries, multiple Muslim sultanates on the Indian subcontinent undertook the translation of various Sanskrit classics into Persian. In present day, this movement has attracted scholarly attention, and, beginning in the previous few decades, there have been multiple ongoing studies on the subject.[2] These vigorous scholarly activities have gradually uncovered names of translators, dates of translations, political circumstances that stimulated translations, the surviving condition of the manuscripts, and the aspects of translation strategies from Sanskrit into Persian. However, despite all the works that have been done, there is much more work to be done; very few scholars can read both Sanskrit and Persian, and survey thoroughly the manuscripts held in libraries around the world. Thus many aspects of these manuscripts remain unexamined or misunderstood. The Persian translations of the *Rājataraṅgiṇīs*, a series of Sanskrit chronicles from Kashmir composed by Kashmiri pandits, is one such example.[3]

According to Śrīvara and Sayyid 'Alī recorded that the *Rājataraṅgiṇī* (probably only Kalhaṇa's *Rājataraṅgiṇī*) was translated into Persian during the reign of the eighth Shāhmīridsultan Zayn al-'Ābidīn (r. 1418-19/1420-70).[4] However, no one has found a manuscript of this translation. The better known translation is from the Mughal emperor Akbar (r. 1556-1605)'s court. In 1589, right after Akbar's first visit to Kashmir, a *Rājataraṅgiṇī*manuscript of Kalhaṇa, Jonarāja, Śrīvara, and Śuka[5] was dedicated, and the interested emperor ordered it translated into Persian. A Muslim intellectual named Mullā Shāh Muḥammad Shāhābādī completed the translation within a couple of months.[6]Two years later, 'Abd al-Qādir Badā'ūnī, a Muslim chronicler and the head of the translation bureau in Akbar's new capital Fatḥpur-Sīkrī, revised and simplified Shāhābādī's original translation.[7]

---

[1] This work was supported by JSPS KAKENHI Grant Number 14J03352. I am much indebted to Ata Khursheed and Abu Sa'd Islahi for accommodating me with accessing these manuscripts. I am also grateful to Walter Slaje for making comments in the early draft of this paper.

[2] For example, the Perso-Indica project which analytically surveys Persian works on Indian learned traditions is ongoing (http://www.perso-indica.net/index.faces).

[3] For the sequels to Kalhaṇa's*Rājataraṅgiṇī*, see Slaje 2005b.

[4] ZRT, 1. 5. 84-86; TSA, 21. For Śrīvara's historiography, see Slaje 2005a and Slaje 2012.

[5] The *Rājāvalipatāka* of Prājyabhaṭṭa was not dedicated to Akbar. See Ogura 2011, pp. 45-47.

[6] AA, vol. 1, p. 578.

[7] MT, vol. 2, p. 374.

Scanned with CamScanner

Persian of such incisive critical insight using all the available sources to highlight the eminent status of the subject under study.

Notes:

1. Persian Literature, ed. Ehsan Yarshater, New Your, 1988, p.405

Scanned with CamScanner

a. his divan comprising qasa'id[odes] and ghazels.
b. masnavis: there are 3 different masnavis that are recorded under different names—the most famous of these being the *Masnavi Gul-wa-Bulbul* [see no. 11].
c. Rubai'yat: Although this genre was very popular with the Persian poets such as Omar Khayyam, his rubai'yat [quatrains] of Bu Ali Qalandar are only fourteen, as Dr. Tafhimi writes [p.308]. The printed text of the rubai'yat also has 14 ruba'is [no.10]. The rubai'yat are generally printed at the end of the text of the divan(s). The rubai' genre is a very different genre for it has strictures of syllables and prosody that are difficult to observe. One example:

Rahe kihbo-kuetusf ba-numai mura
Nure kihbo-rue tusf ba-numai mura
Rahe digarneest ba-alam matlub
Aan rah kihbo-sui tusfba-numai mura

Translation:

Show me the road that leads to Thee!
Show me the light emanating from you...!
I do not want any other path in the world
Show me the way to come to Thee!

IV the poetic material based on language;
V the final chapter deals with the position of Bu Ali Qalandar in the capacity of:
  a. an a'rif [i.e. a mystic or seeker of the mystic path]
  b. a writer [of prose]
  c. a poet

We may assume that the lasting greatness of Bu Ali Qalandar is based on a combination of all these thereby permanently securing his place in the history of Islamic preaching and propagation in the South Asian subcontinent—as well as in the history of Persian literature.

The critical investigation of the life and career of Bu Ali Qalandar made by Dr. Tafhimi is the best critical study made of the saint-scholar. In fact, there is no other study to rival it. It is a matter of pride for the Persian Department of Karachi University to have awarded the Ph.D degree for a work written in

Scanned with CamScanner

7. The *divan* of Shah Bu Ali Qalandar with the Persian text only printed form Lahore by the Islamia Steam Press by Shaykh Ilahi Bux Muhammad Jalal-u'din publisher. The date of printing is not mentioned.
8. The masnavi of Bu Ali Shah Qalandar with the Persian text only printed from Karachi. The date of printing is omitted but is probably in the '60s.
9. The masnavi of Bu Ali Shah Qalandar. This contains the Persian text with Urdu versified translation by Hakim Muti'ur Rahman Qureishi [see no.6].
10. *Rubaiyat-i-Qalandar*. Persian text with Panjabi and Urdu versified translations printed by Allah Waley ki Qumi Dukan, Lahore, n.d. [see no. 5]. Partial English translation by Syed Munir Wasti, Karachi, 1978.
11. *Masnavi Gul-o-bulbul* by Shaykh Sharf'uddin Bu Ali Qalandar Panipati. This is scholarly work based on several identified MSS. serves with a comparative study noting variants and other scholarly material. The editor is Dr. Sajidullah Tafhimi, Department of Persian, University of Karachi. This was issued form Lahore in 1979. The text of nos. 8&9 is identical with this. The title has been omitted there. This is also prefaced with a life of Bu Ali Qalandar, his contemporaries, his poetry in relation to Allama Iqbal as well as an error-free text of the masnavi *Gul-o-Bulbul* with a number of useful appendices.
12. *Sharah Ahwal wa ashar-i-farsi Shaykh*. Bu Ali Qalandar Panipati. This Ph.D. theses of Dr. Tafhimi [see no.11]. As the title indicates, this is a comprehensive study of the life and writings of Bu Ali Qalandar. The thesis is structured in 2 sections containing a total of 10 chapters. The first 5 chapters cover the life, education and mystic quest of Bu Ali Qalandar culluminating in his position as a sufi master and murshid [guide] to the masses ending with his death. This relation with his contemporaries [sufis, and scholars] is also discussed in detail. The second section containing the remaining five chapters deal with:
    i. The literary remains of Bu Ali Qalandar:
       these are:
        a. letters, such as
        b. the hukmnama
        c. the 'haqa'iq kalmia-i-Tayyaba'
        d. sirr-i-ishq
        e. suluk
        f. asrar al-ashiqi
        g. asrar-i-ishqiyya
    ii. the prose writings of Bu Ali Qalandar:
        a. those based on history
        b. those based on language
    iii. the poetic compositions of Bu Ali Qalandar:

Scanned with CamScanner

Bu Ali Qalandar: writings by him and about him

Syed Munir Wasti

By the time of the death of Amir Khusraw [d.1325] the Persian language had firmly been established in the subcontinent — so much so that Amir Khusraw stated that it [the Persian language] was in a purer and more refined form that it was elsewhere [in Iran and C. Asia]1.

Apart from being the official language of the administration, it [Persian] was the lingua franca of the common masses — most of whom were new Muslim. The sufis [Muslim scholars who led an abstentious life] used the language as a means of propagating the truths of Islam away among the masses—both Muslim and non-Muslim.] In this regard, we take note of the Persian poetic contributions of Shaykh Sharf-ud-din Bu Ali Shah Qalandar of Panipat [d. 1325]. These consist of four *devans* that comprise ghazels, masnavies, rubaiyat [quatrains] and prose compositions [chiefly letters written to fellow sufis, teachers, murids and others]. Over the years, these have been translated and commented upon. Of these, a number of MSS are present in the National Museum of Pakistan. A number of biographies of Ali Qalandar have also appeared mostly attached to the translations. We may take note of the followings:

1. *Miftah al-ghayb*: This is an Urdu commentary on the long masnavi titled *Miftah al-ghayb* [Key to the unseen]. It is prefaced by ...biography of Bu Ali Qalandar. It was printed in Sialkot in 1933.
2. *Panipat aur buzurgan-i-Panipat* by Syed Muhammad Mian. This was an early study of the various eminent saints and scholars of Panipat of which the most prominent was Bu Ali Qalandar. The book was first printed in 1963 and reprinted in Pakistan in 2000 and 2004 from Lahore.
3. *Shan-i-Qalandar* by Muhammad Ilyas Adil. This is a study of three qalandars viz. Rabia al-Basri, Lal Shahbaz Qalandar and Bu Ali Qalandar. This was printed from Lahore and does not bear the date [of printing]. We can assume that it was printed in the decade of the '90s.
4. *Seerat-i-Pak Bu Ali Shah Qalandar* by Pir Syed Irtiza Ali Kiranvi. This is a brief biography [192pp.] which does not deal with Bu Ali's compositions.
5. *Divan* with Panjabi verified translation. This was printed by the now defunct 'Allah waley ki quomi dukan'—that was a famous publisher of books on tasawwuf in Lahore. It does not bear the date of printing.
6. The divan with Urdu prose translation by Hakim Muti'ur Rehan Qureishi printed from Lahore in 2004.

Scanned with CamScanner

In Muḥammad Qulī Quṭb Shāh's poems in the Dakanī language, ancient indigenous cultural elements are blended with the newly imported Persian elements. The image of the embrace of creeper and tree perhaps symbolizes the embrace of the two cultures.

BIBLIOGRAPHY

Ja'afar Sayyadah: Kulliyāt Muḥammad Qulī Quṭb Shāh. Qaumī Kaunsil barāe Farogh-e-Urdū Zabān, Naī Dihlī, dūsrā edishan 1998.

Kāshmīrī, Tabassum: Urdū adab kī tārīkh. Ibtidā se 1857 Isvī tak. Sang-e-Meel Publications, Lahore, 2009.

P. K. Shringy & Prem Lata Sharma: Saṅgītaratnākara of Śārṅgadeva. Text and English Translation. Vol. I. Munshiram Manoharlal, New Delhi 1999.

Scanned with CamScanner

In this manner, [all creatures] always worship (*sevā*) the lord (gusāiṃ).
He takes sorrow away and bestows blessings.
I dedicate myself to the Prophet. Oh, Quṭb! You will achieve victory.
The enemies have spears of pain stuck in their bosoms.

COMMENTARY

1. *tanan taṇ tan tanan tan tan tanan rā*
   These are meaningless syllables adopted to give a speedy, rhythmical effect in the performance of the genre called *tarānā* of Indian classical vocal music. The insertion of these syllables in this text indicates that this poem was performed musically in King Quṭb's harem.
2. *The cuckoo (koil) with a good throat makes [us] listen to resonances (nād) full of taste/delight (ras).*
   'Resonance' (*nād*, Sanskrit *nāda*) is an important term of classical Indian mysticism of sound, in which *nāda* denotes the primordial sound pervading the universe; from this very resonance, the whole universe arose. In musical theoretical works in Sanskrit, the seven tones of the octave are associated with the sounds of animals and birds. For instance, in the Saṅgītaratnākara, a musicological text written in the 13th century, it is said that "the peacock, *cātaka*-bird (= *papīhā*), goat, heron, cuckoo, frog and the elephant pronounce [the seven tones] beginning with the Ṣaḍja (= the first tone of the octave), in this order".[6] Thus, at first glance, this poem is a plain description of the beauty of nature, but in the eyes of connoisseurs (*rasika*), it discloses the secret of the manifestation of the whole universe through resonance.
3. *A pair of lovers, hand in hand, swings like a garland of flowers [hanging] on a cypress (sarv) tree.*
   Most amusing is the simile of a garland of flowers hanging on a cypress tree. In Persian classical poetry, the cypress is a well known simile for the style of a handsome man or woman. However, the image of a garland and a tree at the same time seems to reflect the ancient Indian simile of creeper and tree. In Sanskrit poetry, the slender body of a woman is associated with the creeper, while the sturdy body of a man with the stem of a tree; a couple tightly embracing each other is often compared to a creeper twisted around a tree-stem[7]. This would be a very ideal example of the integration of Indian and Persian rhetorical techniques.

---

[6] Saṅgītaratnākara 1,3, 46cd-47ab: mayūra-cātaka-cchāga-krauñca-kokila-dardurāḥ /46cd/ gajaś ca sapta ṣaḍjādīn kramād uccārayanti amī /47ab/. [Shringy & Sharma 1999, p.147]

[7] Indeed, one of the sixty-four positions of sexual intercourse is named *druma-latā*, lit. 'tree and creeper', in the Kāmasūtra.

Scanned with CamScanner

Muḥammad Qulī Quṭb Shāh (reign AD 1580[2]-1612) was the fifth king of the Quṭb Shāhī dynasty of Golkoṇḍa. Exercising his outstanding ability as a politician, he expanded the territory of his kingdom, and founded the new capital city of Ḥaidarābād (Hyderabad). He had a great passion for architecture and built many excellent edifices such as the Cār Mīnār (Char Minar), which is still one of the symbolic monuments of Ḥaidarābād today.

At the same time, he was a talented poet in Persian, Dakanī (Dakanī Urdū) and Telugu. Intriguing is the fact that he made his private affairs with the women in the harem the subject matter of his poems in Dakanī. His poems, as they are fully loaded with erotic sentiment, often give the impression that this was the medium in which he chose to express his genuine feelings. In his Dakanī poetry, he usually followed the model of Persian classical poetry, but when he sang about women and his desire for them, he adopted many elements from Kāvya, or the indigenous tradition of lyrics in Sanskrit and Apabhraṃśa, and also from the Kāmasūtra, the indigenous erotological code.

In other words, the integration of Indian and Persian modes of feeling, or the confluence of the two streams of sentiment, began in the innermost recesses of the king's harem, in which beauties sung Dakanī poems accompanied by local musicians playing indigenous instruments. The king's personal tastes were reflected in the literature and arts performed in public during his reign and defined the artistic trends of the time. To illustrate, take a composition by the king on the season of spring[3]. The third stanza of the poem runs as follows:

> Oh, friend, the spring came as if having red cheeks and a bodice of safflower [...][4]
> The *papīhā*-bird[5] sings sweet words, given a sweet cup of flowers to his lips.
> A pair of lovers, hand in hand, swings like a garland of flowers [hanging] on a cypress (*sarv*) tree.
> The cuckoo (*koil*) with a good throat makes [us] listen to resonances (*nād*) full of taste/delight (*ras*).
> *tanan tan tan tanan tan tan tanan rā*
> The frog sings in accordance with the rumbling of rainclouds.
> The cuckoo coos the fancy/melody (*khayāl*) of the blossoming forest.

---

[2] He was fifteen at his enthronement [Kāshmīrī 2009, p.153].
[3] Ja'afar 1998.
[4] An omission due to vermiculation.
[5] The *papīhā* is a species of cuckoo.

Scanned with CamScanner

Cocktail of sentiments ~ The Dakanī Urdū poetry of Muḥammad Qulī Quṭb Shāh

Makoto Kitada

Since the rulers of the Tughluq dynasty in the 14th century repeatedly made military expeditions to the Deccan, the population of immigrants from North India to this area increased. These immigrants from diverse regions communicated with each other in the *lingua franca* of that time, i.e., the Hindavī language, or the New Indo-Aryan dialect which was at that time spoken around Delhi, and which is considered as the precursory form of today's Hindī and Urdū. The Hindavī language imported to Deccan, however, underwent drastic changes, adopting many elements from the languages of immigrants from various areas and the languages of the original residents of Deccan. As a result, it transformed into a new language proper for Deccan, which was called Dakanī, lit. "the language of Deccan".

After Deccan split off from the rule of North India (Delhi), the Muslim rulers of Deccan eagerly sought to proclaim their independence from North India, promoting the local arts and literature of Deccan as the tools to express their separatism. Thus, belles-lettres composed in the Dakanī language and written in Arabic script already appeared in the middle of the 15th century in contrast to North India, where Persian remained predominant as the written language, and the vogue to compose belles-lettres in the spoken language, i.e. Urdū, was yet to come. One must wait until the 18th century for the start of Urdū classical literature. In Deccan, the intermixture of Hindu and Muslim cultures in the royal courts of Deccan surpassed that observed in North India. Today, scholars of Urdū literature usually include Dakanī literature in the history of Urdū literature, calling this language 'Dakanī Urdū'.[1] To demonstrate this kind of cultural intermixture in Deccan, I take Muḥammad Qulī Quṭb Shāh as a conspicuous figure.

---

[1] Since the term *Urdū* as the appellation of a language first came into use during the Mughal period, it would be improper to adopt it as the appellation for the language spoken in Deccan which had already existed before Mughal, although the matter depends on the way of definition of course. Whatever it may be, in this article I prefer to avoid the now current appellation *Dakanī Urdū*, but call this language simply *Dakanī* which means the 'language of Deccan'. In linguistic statistics today, the Dakanī language, with its manifold dialectal forms, is usually included among the dialects of Urdū.

Scanned with CamScanner

Eaton, R. M. (1984) The Political and Religious Authority of the Shrine of Baba Farid. In: B. D. Metcalf (ed.), *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press, pp. 333-355.

Ernst, C. W. and Lawrence, B. B. (2002) *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan.

Ernst, C. W. (2004) *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center* (2nd ed.). New Delhī: Oxford University Press.

Huda, Q. (2003) *Striving for Divine Union: Spiritual exercises for Suhrawardī sūfis*. London: Routlege Curzon.

Green, N. (2012) *Sufism: A Global History*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Landolt, H. (1978), Walāyah. In: Jones, L. (editor in chief), *Encyclopedia of Religion* Second Edition: 9656-9662.

Nizami, K. A. (2002) *Religion and Politics in India During the Thirteenth Century*. New Delhī: Oxford University Press.

Renard, J. (2008) *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Sevanthood*. Berkeley: University of North Carolina Press.

Rizvi, S. A. A. (1978) *A History of Sufism in India* vol. 1. New Delhī: Munshiram Manoharlal.

Schimmel, A. (1980), *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden: E. J. Brill.

Steinfels, Amina M. (2012) *Knowlege before Action: Islamic Learning and Sufi Practice in the Life of Sayyid Jalāl al-Dīn Bukhārī Makhdūm-i Jahāniyān*. Columbia: University of South Carolina Press.

Trimingham, J. H. (1971) *The Sufi Orders in Islam*. Oxford University Press.

Scanned with CamScanner

attachment to each region they have settled and saints/ silsilas holding its *wilāya*. However, keeping the tie with their original place by continuing their affiliation to the saints/ silsilas holding its *wilāya* might cause a conflict with the saint/ silisilas holding *wilāya* of the immigrated area. In other words, India in 14th century was no more a blank map in regard of *wilāya* like it was in 12th century. In such as situation, the logic of original place became current as it must be especially effective to evade conflict of saints/ silsilas and continue the tie with the original place. It also helped to the saints/ silsilas themselves to secure a certain amount of human resources in the immigrated society.

Through the adoption of theory of *wilāya* and change of its trands, we can see how carefully sufi shaykhs and their supporters claim their authorities each other to secure their own space and resources. Since sufi shaykhs and silsilas were not the group disassociated with the society, adoption of mystic theory to the real situation could be closely related to the broader historical and social situation. Analyzing this point surely enables us to understand sufi groups as a social entity and the role of sufis/ silsilas in history better.

REFERENCES

FF: Amīr Ḥasan Sizjī. *Fawā'id al-fu'ād* (Persian text with Urdu Translation). (tr.) Ḥasan Thānī Niẓāmī Dihlawī. New Delhi: Khwāja Sayyid Ḥasan Thānī Niẓāmī Dihlawī, 2007.

FF (Faruqi): Faruqi, Z-H. (tr.), *Fawa'id al-fu'ad: Spiritual and Literary Discourses*. New Delhī: D. K. Printworld, 1996.

FF (Lawrence): Lawrence, B. B. (tr.) *Fawa'id al-fu'ad (Nizam al-Din Awliya: Morals for the Heart)*. New York: Paulist Press, 1992

J'U: 'Alā al-Dīn 'Alī b. Sa'd al-Ḥusaynī (Sayyid Akbar Ḥusaynī), *Jāmi' al-'ulūm*. ed. Q. S. Ḥusayn, Delhī: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1987.

KM: 'Alī b. 'Uthmān al-Hujwīrī. *Kashf al-maḥjūb*. (ed.) Valentin Alekseevich Zhukovskiĭ. Tehran: Maṭba'-i Mu'assasah-i Maṭbū'āt-i Amīr Kabīr, 1336AH/ 1958.

KM (Nicolson): 'Alī b. 'Uthmān al-Hujwīrī. *Kashf al-mahjub of al-Hujwiri*. (tr.) R. A. Nicholson. London, 1911.

QA: Muḥammad Jamāl Qiwām. *Qiwām al-'aqā'id*. ed. Nithār Aḥmad Fārūqī, in Qand-i Fārsī 7 (1373HQ, Published from Iran Culture House, New Delhī).

SA: Sayyid Muḥammad b. Mubārak Kirmānī (aka Amīr khwurd). *Siyar al-awliyā*. Lahore: Markaz-i Taḥqīqāti- Fārsī-yi Īrān wa Pākistān, 1978.

Chodkiewicz, M. (1993) *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctorine of Ibn 'Arabī*. Islamic texts Society.

Cornell, V. J. (1998) *Realm of the Saitn: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press.

Digby, S. (1986) Tabbarukāt and Succession among the Great Chishtī Shaykhs of the Delhī Sultantate. Frykenberg, R. E. (ed.), *Delhī through the Ages: Essays in urban History, Culture and Society*. New Delhī: Oxford University Press, pp. 63-103.

Digby, S. (1994), Anecdotes of a Provincial Sufi of the Delhi Sultanate, Khwāja Gurg of Kara. *Iran* 32: 99-109.

Digby, S. (2003) (originally published in 1986) The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Medieval India. In Eaton, R. M. (ed.), *India's Islamic Traditions, 711-1750*. Oxford University Press, pp. 234-262.

Digby, S. (2004) Before Timur Came: Provincialization of the Delhi Sultanate through the Fourteenth Century. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47-3, pp. 298-356.

Scanned with CamScanner

> Rely on Shaykh Kabīr (Bahā' al-Dīn Zakarīyā') and Shaykh Farīd [al-Dīn Mas'ūd]. Wright 'By Shaykh Kabīr (bi-ḥurmat-i Shaykh Kabīr), may the God fulfill so-and-so.' If you are from Sind (Sindī) and attached to (ta'alluq) Shaykh Bahā' al-Dīn, wish to him. If you are from Hind (Hindī) and attached to Shaykh Farīd al-Dīn, then you wish to him. [J'U: 360]

In this passage, geographical concern is not on territories over which a particular sufi saint commands his authority, but on the original places of those who rely upon the saints' authorities. With following the logic here, one would rely on the shaykh of his original place wherever he is. It is totally different from the logic in the story of 'Abd Allāh in *Fawā'id al-fu'ād*, that is, whoever he is, one have to rely on the shaykh holding the territory as his *wilāya*. This shift of logics was seemingly effective to defy the claim on Delhi as *wilāya* of Chishtis and exert authority of Suhrawardis there. At the same time, the logic enables to avoid crucial crash with Chishtis by restricting the subject who would be affected by the authority of Suhrawardis.

Thus, Jalāl al-Dīn Bukhārī took a totally different strategy to acquire human resources than former major Suhrawardi or Chishti sufis in India. It might have worked well as he was recorded as one of the most popular sufi saint in Delhi in several contemporary sources[10] [Steinfels 2012: 125-143]. In reality, immigrants tend to keep a tie with the saints or silsilas of their original places. Persistence of such tie is shown in an example of people from Lahore and Multan compiling a malfūẓāt of Suhrawardi sufi in 14th century Kara in Awadh region [Digby1994; Digby 2004: 314-318]. Though Muḥyī al-Dīn Kāshānī's case quoted above was not the case, generational relationship between his family and Suhrawardis must have stemmed from the fact that his family was from Multan [FF: 934-938; FF (Faruqi): 420-422; SA: 304]. Also, immigrants from Delhi affiliated to Chishti silislas played a big role to spreading and establishing Chishti silsilas in regions of south and east part of the Subcontinent [Digby 2004: 305-314, 325-330].

If Niẓām al-Dīn Awliyā and his supporters' claim of *wilāya* was an echo of competition during the time of initial settlement, Jalāl al-Dīn Bukhārī's new understanding on *wilāya* might show the new mobility inside India after the initial settlement. With political expansion of Delhi Sultanate since the latter half of 13th century, wave of immigrants started to move from northwest of the Subcontinent towards Delhi and further regions of east and south. By then, enough time has passed for the Muslims of India to develop the feeling of

---

[10] Another new element of Jalāl al-Dīn Bukhārī was that he was multi-affiliated to Suhrawardis, Chishtis and more silsilas. In *Jāmi' al-'ulūm*, Jalāl al-Dīn Bukhārī distributes the ijāza of Naṣīr al-Dīn Chirāgh-i Delhi, Rukn al-Dīn Abū al-Fatḥ and other sufi shaykhs' khirqas according to the request and familial backgrounds of visitors [J'U: 71, 241, 506-507, 533, 571]. It also helped to make him popular. However, not to make the subject too wide, discussing on this point is skipped in this article.

Scanned with CamScanner

This episode of Muḥyī al-Dīn Kāshānī in *Qiwām al-'aqā'id* and seemingly intentional ignorance of his relationship with Suhrawardis in *Siyar al-awliyā* show that Suhrawardis at the time of Niẓām al-Dīn Awliyā were not a group in remote area of Multan but a rival group of Chishtis so active and strong in Delhi that they could acquire new disciples there, and possible disciples were plenty too. It should be noted that Chisitis did not have a strong and active sufi in Delhi for one generation, as Quṭb al-Dīn Bakhtiyār's descendants were not worthy of him as a sufi and his main disciple Farīd al-Dīn was in Ajhodan. When Niẓām al-Dīn Awliyā settled as sufi shaykh in Delhi, there should be much competitions over human resources among sufis there.

The story of territorial distribution between Bahā al-Dīn and Farīd al-Dīn was told by Niẓām al-Dīn Awliyā in this background. Therefore, it was not only about the territorial distribution between Bahā al-Dīn in Multan and Farīd al-Dīn in Ajodhan, but also a claim against Suhrawardis that Delhi was Chishtis' *wilāya*, not of a deceased saint, but of a living sufi who have inherited the *wilāya* from his predecessor(s). An episode recorded in *Siyar al-awliyā* that Quṭb al-Dīn Bakhtiyār moved to Delhi after Bahā al-Dīn Zakariyā personally suggested Quṭb al-Dīn Bakhtiyār to go out from Multan by putting Quṭb al-Dīn Bakhtiyār's sandals at a mosque would be in the same vein [SA: 71]. By this episode, it is indicated that while Suhrawardis were confined to Multan and northwest area of the Subcontinent, Chishtis occupy Ajodhan, Delhi and vast eastern area – till the end of Hindustan.

While Chishti sources covered up the existence of competitions and expressed Delhi as an established and exclusive *wilāya* of Niẓām al-Dīn Awliyā and Chishtis, *Jāmi' al-'ulūm* records another recognition on territorial distribution among Suhrawardis, allegedly heard from sufis outside India: Bahā' al-Dīn Zakariyā to Sind and Qāḍī Ḥamīd al-Dīn Nāgawrī to Hind, both dispatched by Shihāb al-Dīn Abū Ḥafs 'Umar Suhrawardī [J'U: 241]. This shows there could be varieties of claim on territorial distributions among sufis in 13-14th century India. This kind of variety must be echoes of initial competition among the first few generations of sufis entered frontier of India for establishing their territorial base, *wilāya*. Then, after the initial competition settled, some claims became stronger than others. Thanks to the talent of Niẓām al-Dīn Awliyā, the claim of Chishtis in Delhi was no doubt stronger one, as Jalāl al-Dīn Bukhārī, whose main affiliation was Suhrawardi and from Uchch, accepted it as de facto situation in *Jāmi' al-'ulūm* quoted above.

In the context of *wilāya* and competition over human resources, Jalāl al-Dīn Bukhārī is a remarkable figure representing, if not innovating, another trend on understanding on the effect of *wilāya*.

Scanned with CamScanner

> a town (qaṣba) of Udaipur[7] (in the east) to Sind and from Kach-Makrān to Heart (from the south to the north), and the spiritual territory of Shaykh Farīd al-Dīn extends from Udaipur to the end of Hindustan. [J'U: 230]

In other sayings, the end of Hindustan is changed to Lakhnauti [J'U: 580]. All these passages of *Jāmi' al-'ulūm* and story in *Fawā'id al-fu'ād* are told in the context of relationships between sufi saints, namely, of Suhrawardis of Multan and Chshtis. Therefore, territorial distribution told in *Fawā'id al-fu'ād* and the claim itself is better to be analyzed in the context of relationships between sufi saints or silsilas firstly.

At the time of Niẓām al-Dīn Awliyā, Rukn al-Dīn Abū al-Fatḥ of Multan Suhrawardiya stayed in Delhi for several times. Former researches depicted their relationships in Delhi were generally cordial no matter that the stay might have caused some tension between their supporters [Huda 2003: 125; Rizvi 1983: 211-212]. However, though *Fawā'id al-fu'ād* or *Siyar al-awliyā* carefully covered up, the 'tension' was not mere feelings. *Qiwām al-'aqā'id*, another malfūẓāt of Niẓām al-Dīn Awliyā finished in Deccan in 1354, shows the competition between Chishtis and Suhrawardis in Delhi, especially on acquisition of new affiliates, was intense.[8]

> The day when the Qādī (Muḥyī al-Dīn Kāshānī) got belonged to the Shaykh (Niẓām al-Dīn Awliyā'), there was a clamor in Delhi city (shahr)[9] that Qāḍī Muḥyī al-Dīn Kāshānī got connection to the Shaykh. Some people dared to ask the Qāḍī. " All your great ancestors did bay'a with the *khwāndān* of Shaykh al-Islām Bahā' al-Dīn and Shaykh al-Shuyūkh (Shihāb al-Dīn Abū Ḥafs 'Umar Suhrawardī). Why did you dicided to belong to this side?" Qāḍī replied. "If you see what I was shown in this place, everybody will go to the door of Shaykh al-Islām Niẓām al-Dīn and serve and obey him." [Q'A: 17]

The affiliation of Muḥyī al-Dīn Kāshānī, who has generational ties with Bahā' al-Dīn Zakarīyā' and Shihāb al-Dīn Abū Ḥafs 'Umar Suhrawardī's *khwāndān*, i.e. Suhrawardis, to Chishti Niẓām al-Dīn Awliyā' was a kind of scandal for dwellers of 14th century Delhi. However, in Muḥyī al-Dīn Kāshānī's biography in *Siyar al-awliyā*, this turmoil was not recorded nor the ties of his family with Suhrawardi silsila. He was simply described as an old friend of Niẓām al-Dīn Awliyā' [SA: 304-306].

---

[7] Though the text shows the word AWDYPWR thus indicates this reading, it cannot be the present Udaipur city in Rajasthan as the city was founded in 16th century. This place is most likely a city between Multan and Ajhodan, where Chishti shaykh Farīd al-Dīn resided.
[8] Digby deals a rivalry between Chishtis and Firdusis [Digby 2003 (1986): 245-248].
[9] In the works written in Delhi in this period, the word 'shahr' indicates an area of Delhi where ordinary people resides, possibly identical with the present Mehrauli area or Nizamuddin area.

Scanned with CamScanner

> held a world of birds ('ālam-i ṭayyir) and possessed a pillar (quṭb)[4] just like Shaykh Rukn al-Dīn possessed Sind and Shaykh Naṣīr al-Dīn possessed Hind." [J'U: 254]

The pronunciation is clearly mentioned in this passage, which is consistent with the discussion so far. Another important information is that Rukn al-Dīn and Naṣīr al-Dīn is told as pillars of Sind and Hind here. Rukn al-Dīn Abū al-Fath is a grandson and successor of Bahā' al-Dīn Zakarīyā' through his father Ṣadr al-Dīn 'Ārif. Naṣīr al-Dīn. Chirāgh-i Dihlī was a disciple of Niẓām al-Dīn Awliyā and his chief successor in Delhi. Thus, this explains the situation two generations after Bahā al-Dīn Zakarīyā and Farīd al-Dīn Mas'ūd. Territorial distribution between Rukn al-Dīn and Naṣīr al-Dīn, i.e. Sind and Hind, more or less matches the one between Bahā al-Dīn Zakarīyā and Farīd al-Dīn Mas'ūd recorded in *Fawā'id al-fu'ād*: divided west and east by somewhere between Multan and Ajodhan. It indicates the 'spiritual territory', *wilāya*, could be inherited by the main successors of each sufi saint[5].

As already seen, the theory of *wilāya* as commandment of authority by sufi, which is closely related with theory of saintly hierarchy and quṭb, was much popular since 11th century. Then, how the theory came to be adopted and claimed in India, frontier of 'Islamic world' and virtually no-man's land for sufis at that time? As a general discussion, Green outlined that as saint worship spread and endowed shrine and lodges became a part of social landscapes in urban and rural area, 'the sufis were started to be considered the true rulers of the regions surrounding their shrines' as 'the "sainthood" (*wilayat*) of a given holy man also expressed itself through his supernatural authority over his territorial "domain" or "jurisdiction" (*walayat*)[6] [Green 2012: 126].' Digby also discussed *wilāya* in the context of the relationship with authorities of the sultans. This view is surely important, but records in sufi maufūẓāt show there would be another factor affecting to the understanding of *wilāya* in real world in Medieval India.

> If someone reaches this status, he will be a holder of a spiritual territory (ṣāḥib-i *wilāya*) through whom people fulfill their wishes. Just as Shaykh Kabīr (Bahā' al-Dīn Zakarīyā') held the territory of Sindh and Shaykh Quṭb al-Dīn Bakhtiyār held the territory of Hind. [J'U: 99]

> The pillar is a person who holds and supports a climate zone. The spiritual territory of Shaykh Kabīr (Bahā' al-Dīn Zakarīyā') extends from

---

[4] The highest of the hierarchy of saints.

[5] For the succession of authority among sufis in Medieval India, also see Digby 1986.

[6] Note Green read the word *wilayat* as sainthood and *walayat* as saint's territorial domain or jurisdiction. Again, it may be because he based on the text of Lahore edition of *Fawā'id al-fu'ād*.

Scanned with CamScanner

> other. However, *walāyat* (FF: *wilāyat*) is with the shaykh and he will bring it with him. [FF: 180; SA: 361]

So far, this is the only passage known in which Niẓām al-Dīn Awliyā explained the difference between *walāyat* and *wilāyat*. As shown in the translation, texts of *Fawā'id al-fu'ād* and *Siyar al-awliyā* put vowels on the word WLAYT differently. Lawrence and Faruqi translates this part based on the text of Lahore edition of *Fawā'id al-fu'ād*, so as Cornell, quoting Lawrence's translation [FF (Faruqi): 88-89; FF (Lawrence): 95; Cornell: xix]. Putting aside the pronunciation, Niẓām al-Dīn Awliyā mentions two major differences between *walāyat* and *wilāyat*. 1: One is between the God and a sufi which is called special love, and another is between a sufi and the people. 2: One is heritable and another is non-heritable.

From linguistic point of view, vowel pattern *walāya* (fa'āla) is used to express 'state of being' and vowel pattern *wilāya* (fi'āla) is used to express 'function' and in fiqh, political theory and Shi'a theory, *walāya* tends to be used to express 'closeness' to something while *wilāya* to express 'authority' [Chodkiewicz 1993: 22; Landolt 1987].

In sufi works, one of the plausible references for Niẓām al-Dīn Awliyā on this matter is *Kashf al-maḥjūb*. In this work, Hujwīrī discusses on *walāyat* and *wilāyat* of sufi saints (walī) [KM: 266-267; KM (Nicolson): 210-213], and the discussion would be summarized that he "describes the range of meanings of *walāya* (supernatural abilities that belong to God, love or friendship) and *wilāya* (temporal authority) in Qurān and hadith [Renard 2008: 265]." Later in 15-16th century North Africa, sufi theorists developed much elaborated theory on *walāya* (sainthood of intimacy) and *wilāya* (sainthood of authority)[2] [Cornell 1998: 216-217]. Thus, it is reasonable to read 'what is between the shaykh and the God, that is special love' as *walāyat*, love belonging to God, and 'what is between the shaykh and the people' in *Fawā'id al-fu'ād* as *wilāyat*, temporal authority in this world. Jalāl al-Dīn Ḥusayn Bukhārī[3], a sufi saint in 14th century India, also said as follows in his malfūẓāt *Jāmi' al-'ulūm*, compiled in Delhi during 1379-80.

> Jalāl al-Dīn Ḥusayn said. "To a certain shaykh a realm is given so that the world stays, and will stay, by three knowledge: sharī'at, ṭarīqat and ḥaqīqat." Then he told (in Arabic). "*Walāya*, with fataḥa (a) on the letter wāw, means being beloved (by the God, maḥbūbiyya), and *wilāya*, with kasra (i) on the letter wāw, means possession of an area (iqlīm)." In the same discourse he told a story. "A lady who was beloved by the God used to come from Siwastan to Uchch to visit this humble prayer. She

[2] In the theory, *wilāya* presupposes *walāya* thus 'authority on earth (*wilāya*) is confirmed by closeness to God (*walāya*) [Cornell 1998: 227].'
[3] He was from Uchch but very popular in Delhi too. For more information on him, see a well-researched work by Steinfels [Steinfels 2012].

Scanned with CamScanner

A Note on *wilāya* and competitions of sufi saints in Medieval India

Ninomiya Ayako

In researches on sufism in Medieval India, scholars have pointed out that Arabic *wilāya* (or Persian *wilāyat*) is applied to a specific area as a spiritual domain of a sufi saint [Eaton 1984: 341; Ernst and Lawrence 2002: 79; Ernst 2004: 113; Nizami 2002: 187-190; Schimmel 1980: 26-27]. Digby briefly summarizes the development of its usage as started in the discussion of walī (friends of God), and sufi authors "... identifying *walāya* or *wilāya* (Divine 'friendship') with *wilāya* (Persian *wilāyat*, 'governance'), which comes to be used for a spiritual jurisdiction over a specific territory." He pointed out the discussion was specially current in Khorasan during 11-12th century and well known in Delhi at the time of Niẓām al-Dīn Awliyā [Digby 2003 (1986): 241].

Indeed, an oft-quoted story on 'spiritual realm' of Bahā' al-Dīn Zakarīyā' and Farīd al-Dīn Mas'ūd as a specific area in real is recorded in *Fawā'id al-fu'ād*, told by one singer `Abd Allāh. When he was going to leave toward Multan he visited Farīd al-Dīn Mas'ūd and told that till a certain pond in a village on the way he can ask help of Farīd al-Dīn, after there he have to ask help of Bahā' al-Dīn Zakarīyā'. He did accordingly and reached Multan safely [FF: 606-608; FF (Faruqi): 279-280; Digby 2003 (1986): 242]. Though the term '*wilāya*' is not used in this story or its context, it is clear that Niẓām al-Dīn Awliyā considered saintly protection of Bahā al-Dīn Zakarīyā and Farīd al-Dīn Mas`ūd were applied to a certain area of real geography.

Thus there would be no controversy on the fact that notion of *wilāya* was well known and applied to the real geography in Medieval India. However, a historical and social background under which the theory of *wilāya* was applied to a particular area and also claimed as such is worth considering further. First of all, let see Niẓam al-Dīn Awliyā's explanation on *walāyat* and *wilāyat*.

> A Shaykh has *walāyat* and *wilāyat*. Walāyat is that (if he repents and obeys, he will taste a joy from the obedience. He is able)[1] to guide disciples to the God and teach the methods in mystical path. What is between the shaykh and the people is *wilāyat* (FF: *walāyat*), and what is between the shaykh and the God is *walāyat* (FF: *wilāyat*). That is the special love (khāṣṣ-i maḥabbat). When the shaykh leaves this world, he will take his *walāyat* (FF: *wilāyat*) away with him but he could leave *wilāyat* (FF: *walāyat*) to whom he wants. If he does not give it anybody then the God almighty may give his *wilāyat* (FF, SA: *walāyat*) to the

[1] *Siyar al-awliyā* and text variant of *Fawā'id al-fu'ād* do not have this part.

Scanned with CamScanner

the same position to the subedar knew Balochi Riwaj more practically and wrote him as a projection of himself. I'm sure that Jamil Ahmad himself was a man who had regarded Baloch people of that time kindly.

CONCLUSION

I have been studying Brahui language and the culture of Baloch people since 1989 by visiting and living there. I myself have started writing a book about my experience with Baloch people for two and half decades that's why the work on sorting out of the materials gathered is required in these days.

This short note was written during the days without doing enough preparation and sparing the time to submit to Dr. Moinuddin Aqeel but I had no excuse for being lazy. In my paper, after I sorted out the latest materials on Balochi Riwaj from Quetta and Mastung in Balochistan, I tried to read Balochi Riwaj into a unique novel called The Wandering Falcon carefully to find out the scene where people act in order to Balochi Riwaj. For me the work corresponds to a kind of examination with no degree I enjoyed a lot.

9 Riwaj and 14 Nang, when I came to know that the codes of Balochi tribal custom are existing for keeping and protecting their honour now and then, I was so much amazed and impressed by their intangible cultural treasure.

I confess here I had asked my Brahui professor to become refugee of him and the department lightheartedly in 2013 when the public peace in Quetta was worse than Kabul, Afghanistan with saying "I want to be your Bahot, iy na bahot manning khwava". He agreed by his Kaul and gave me an accommodation as asylum Bahoti near to his house, gave me food and transport all the time. As a protector of Bahot myself called Bahotdar he told me about the duty shouldering on him cheerfully "when the enemy attacks you, I as a Bahotdar must be killed first for protecting you!"

I realized by experience that Balochi Riwaj is still living in people alive.
Whenever Balochi Riwaj is keeping alive, I have the duty to study.
Having had a personal experience of it, I want to be the best one to talk about it as a Japanese Bahot.

BIBLIOGRAPHY

McGill Univ. Montreal.
Ahmad, Jamil (2011) *The Wandering Falcon*. Penguin Books India.
Barker, M.A. and Mengal, A.K. (1969) *A Course in Baluchi 2 vols.*
Bray, Denys De S. (1934) *The Brahui Language, vol 2.* Part III, (reprint 1986, India)
Elfenbein, Josef (1990) *An Anthology of Classical and Modern Balochi Literature, 2 vols.* Otto Harrassowitz.
Mengal, Amna Abbas (2015) *Balochon Ki Rusumat, Tavahhumat Par Islam Aur Digar Mazahib Ke Asrat.* M.Phil.Thesis in Urdu, Univ.of Balochistan,Quetta.
Nawata, Tetsuo (1973) AFGHAN BALUCHI. *Memoirs of the Faculty of Literature and Science*, pp.75-114. Shimane Univ. Japan.

Scanned with CamScanner

fort. Husband shot his wife and the camel dead but a child. He himself lost his life by shower of stones poured by men of her family.

Why did the subedar refuse the begging for the refuge of him ? The subedar must be a man who knows their tribal system very well and has a warm heart. He understood the begging means asking asylum for refugee, the man asked him *Bahotdari* – custom of giving asylum as practicing R2.

Why did the subedar refuse the refuge or sanctuary called *Bahoti* for him? Because as he told, if he gives the refuge to the man recognized as a refugee *Bahot*, according to Balochi Riwaj, any kind of practice of the responsibilities and duties related to Bahotdari come on his shoulder socially. The subedar and his men must confront against the enemy of Bahot when they come to punish the infidelities with the right and duty of R9 and N14 lawfully. He wanted to avoid any complications about becoming a person concerned on Bahotdari.

By the way, the subedar once refused his Bahotdari, but why did he give them food and shelter on the other hand? What is the dissimilarity between refuge and shelter in Balochi cultural context?

I showed this scene to some of my friends belonged to Baloch in Quetta and asked the question. They all gave me the same answer soon that refuge is Bahotdari and shelter is Panah in the context. And the subedar gave them asylum as practicing Bahotdari substantially but the name of shelter Panah in which the duty and responsibility for the guest come to be more lightened than refuge.

To supply food and shelter to whom the one wants is recognized by the people of the region as an ordinary custom of human being and isn't counted in one of their Riwaj especially. In Urdu, the word *Panah* itself means shelter, protection, asylum and refuge[3], but in Balochi and Brahui it only shows the meaning of shelter and protection any more.

Now we can understand that practicing Bahotdari considered as the provision of Balochi Riwaj is higher status of a virtue than giving Panah traditionally.

The subedar also knew the meaning of N9 in Balochi Riwaj very well. They call it Kaul[4] in Brahui which means agreement and promise. Once Baloch speaks a word, it comes to be a promise or oath to keep for him publicly. This provision is the most remarkable thing giving a good indication of Balochi nature among from Balochi Riwaj.

By this reason, the subedar never spoke the word refuge in front of them including his soldiers. He gave the service of only food and shelter in the name of Panah to the runaway couple not to be discouraged. The author who was once on

[3] Oxford Urdu-English Dictionary (2013) Panah p.289
[4] It was derived from Arabic Qaul

Scanned with CamScanner

PART II. BALOCHI RIWAJ BEING REPRESENTED IN *THE WANDERING FALCON*

Here I would like to try to read a book *The Wandering Falcon*[1] written by Jamil Ahmad from the chapter 1. named "The Sin Of The Mother" pp.1-5[2] alone with a compass of Balochi Riwaj

This collection of short stories narrates the story of a boy Tor Baz - The black falcon in Pashto language-who born in far west desert area in Balochistan as a result of runway marriage by his Baloch parents committed infidelities. Along the polar parts of Pak-Afghan border, in Balochistan, FATA, N.W.F.P. and Northern Area he moved and settled to live again and again by resigning himself to fate. We can find many images presenting Balochi Riwaj and Pashtunwaly there.

Chapter 1 begins from this sentence, "*In the tangle of crumbling, weather-beaten and broken hills, where the borders of Iran, Pakistan and Afghanistan meet, is a military outpost manned by about two score soldiers*".

One day "*some of the men noticed the two figures and their camel as they topped the rise and moved slowly and hesitantly towards the fort. Both were staggering as they approached*".

The chief of the fort the subedar gave water to them and asked him "*we have given you water. Do you wish for anything else?*" Then the man said to subedar "*Yes, I wish for refuge for the two of us. We are Siahpads from Killa Kurd on the run from her people. We have travelled for three days in the storm and any further travel will surely...*"

The subedar interrupted him brusquely and said "*I cannot offer. i know your laws well and neither I nor any man of mine shall come between a man and the law of his tribe*" and repeated "*Refuge we cannot give you*".

After listening the words "*the man bit his lips with the pain that roiled within him. He hed diminished himself by seeking refuge. He had compromised his honour by offering to live as a hamsaya, in the shadow of another human being*".

He then replied to the subedar "*I accept the reply. I shall not seek refuge of you Can I have food and shelter for a few days?*"

The subedar said "*That we shall give you. Shelter is yours for asking. For as long as you wish it, for as long as you want to stay*"

After that they stayed at the fort for six years and during the period Tor Baz was born in this world. But they were found by their people and ran away. The father and husband of woman with their companies caught them on their way from the

---

[1] It was written in 1973 but published in 2011,which was nominated for Man Asian Prize in 2011

[2] Chapter 1 has 18 pages. Among from 18 I choose 1-5 pages partly

Scanned with CamScanner

Mayar derived from Arabic midyear "standard" is an opposition concept against *Nang* in Balochi and Brahui meaning dishonour and blemish upon one's honour. To do according to practicing *Nang* strictly means the condition which one wouldn't be brought dishonour *Mayar*.

When one caught an insult one's Nang, it comes to be a status in Mayar. And anyone who suffers the dishonor must wipe off the Mayar in any way. The solution can be done by laying the complaint before his tribal chief or tribal council called the jig and demanding the help of them. But if it can't be successful, the matter steps ahead to revenge called ver. or hon.

There are fourteen provisions of Balochi Nang mentioned by Mengal;

N1. Not to attack without giving attention to the enemy.
N2. Not to kill the enemy being routed.
N3. Not to strike the enemy who abandoned his weapon.
N4. Not to kill little kids and women.
N5. Not to continue the fighting when Sayyad, woman and Hindu come into the battlefield to mediate.
N6. Not to spare a life and a fortune for protecting the refugee Bahot.
N7. Not to be reluctant to give a life for showing the hospitality.
N8. To forgive the enemy when he comes along with a mediator for peace and sat down on the rug.
N9. Not to tell a lie. To speak the truth only.
N10. To live with his promise Kaul however he may lose his life on it.
N11. To accomplish the revenge however it may take some hundred years.
N12. To fight till the end of his life to protect his wives, daughters and sisters who themselves are his Nang.
N13. To defend the fortune and the legacy to the death.
N14. To kill both man and woman who committed infidelity.

We can confirm that the provision N6 is same to R2 substantially. It means the protection of refugee is recognized as the practical action based on the principle of Nang. In provisions of N7 and R4, of N14 and R9, we can see the same cases. Entertaining and protecting the guest, punishing infidelities are also recognized so.

Baloch generally recognizes woman the important honour and fortune of the family. According to the custom, in any case, the infidelity comes to be the loss of the honour and fortune for the whole family. A reaction against R3 and N12 can be in force automatically to win back the honour.

The punishment of infidelities doesn't fit the provision R5 and R6 but N14 and R9, and both have special name as maun tinning "to give the black" in Brahui, *siya dayag* in Balochi.

From the above mentioned, we can guess that Baloch people have formed and preserved their identity by practicing the tribal customary law Riwaj for a long time. And their source of principal thought and action the Riwaj is consist of 9 provisions of standard on duty as laws the Riwaj and 14 of concepts of honour the *Nang* as constitutions in their traditional life so far.

Scanned with CamScanner

PART. I BALOCHI TRIBAL CUSTOMARY LAW

Generally the tribal customary law of Baloch is called Riwaj derived from Arabic. Hindi and Urdu have same word Riwaj in the meaning of custom, fashion, currency and customary law etc. But in Balochi and Brahui, Riwaj means instantly tribal customary law. Adding to Riwaj, the word Balochiyat is sometimes used deliberately from 80s.

For the meaning of custom which doesn't have any sense of tribal customary law, the word *"Dod"* is used both in Balochi and Brahui as well as "Rasm-o-Riwaj" in Hindi and Urdu.

It is said that Riwaj have existed in oral form since ancient times. But in the reign of Nasir Khan I "the Noori" (ruled 1750-94) who was the ruler of Riyasat-e-Kalat-e-Balochistan as the Khan of Kalat, they were collated and written down in present form.

The classification on the provisions of Riwaj has tried by Mir Gul Khan Nasir Mengal, Inayat Baloch in their books. After learning by them I would like to select the work from Ms.Amna Abbas Mengal's M.Phil thesis finally.

Balochi rewaj has nine fundamental principles to practice as duty listed below;

R1. Accomplishing to revenge against the enemy. (*Vergiri, Bergiri, Hongiri)*
R2. Giving asylum for refugee and protecting them at the risk of his life. *(Bahotdari)*
R3. Protecting the property trusted by others at the risk of his life.
R4. Practicing hospitality and protecting the life and fortune of the guest at the risk of his life. (Memandari)
R5. Avoiding murder against women, socially weak and little kids.
R6. Forgiving a person by the petition of woman from the family of criminal (except the case of adultery)
R7. Avoiding murder inside the court of saint or holy man.
R8. Stopping fighting when any Islamic scholar or Sayyad or a woman comes into the battle field to mediate a dispute by putting up Quran over their head.
R9. Killing adulterers both man and woman. *(Maun, Siya)*
(Mengal : 214-218)

When we understand Balochi Riwaj the ordinary laws in the society, the concept of *Nang* can be corresponding to the constitution from which laws being formed. It may safely be said that a carpet as Balochi traditional society has been woven by *Nang* as the warp and Riwaj as the woof.

The word *Nang* in Persian means shame, dishonor and disgrace as well as honour and dignity. In Urdu it has only the meaning of shame, dishonor and disgrace. But in Balochi and Brahui they mean *Nang* honour and reputation alone.

Scanned with CamScanner

Balochi Riwaj in *The Wandering Falcon*

Kazuyuki Murayama

Baloch people the inhabitants in former Greater Balochistan area which were divided into present Pakistan, Afghanistan and Iran being shared their borders, have been holding their tribal customary law called "Balochi Riwaj or Rivaj" for a long time.

For example, we know these three provisions are famous as consisting of the most important principal duties of Baloch ; 1) Bahotdari ; giving asylum for refugee, 2) Memandari ; affording hospitality for guest and 3) Vergir or Hongir ; accomplishing to revenge against the enemy.

In traditional and even present Baloch society, the person who practiced above provisions can be recognized honourable. Barker-Mengal mentioned in their book titled "A Course in Baluchi", a "good man" in Baluchi culture is still he who follows the code of tribal law and practices the customs of asylum, hospitality and revenge.(Vol.1, 428)

Among the society, for the members, being a Baloch must be keeping their honour *"Nang"* in accordance with Riwaj, and when ones lost the honour, the condition of dishonor *"Mayar"* will happen to come. Any Baloch can't live in life in Mayar. Thus they must concentrate their energies on recovering the honour so that they would live with Nang in Balochi society forever.

Late Mr.Jamil Ahmad (1931-2014) spent many years in NWFP and Balochistan in 50's and 60's as a civil servant from government of Pakistan. He left only one published book in this world titled *"The Wandering Falcon"* written in English.

The plot of the story begins in the border districts of Balochistan at first, as the birth place of a boy hero named Tor Baz. He was born as a baby from infidelity in Balochi society, and at the result his parents were killed by the punishment according to their custom. But he could grow up with helps of people in the regions and moved to northern countries along on the Durand line border.

In chapter 1 and 2, we can find out some scenes of actual provisions of Riwaj performed. It may sometimes look rational and the other unreasonable for a view of non-Baloch people. But when I read in good guidance about Riwaj with a little help of my Baloch friend, I recognized that it can be a rare text book and novel which described the reality of Balochi culture on tribal customary law seriously. And I found the author wrote the story from his own experiences in service and with deep affection to Baloch people.

My short note aims to show the outlook of Balochi Riwaj first, and to find out the scenes that the way of Riwaj being observed among from the story of *"The Wandering Falcon"* the second. To know Balochi Riwaj the first, to understand it second.

Scanned with CamScanner

As a result of their effort, Sindh province is very positive in preserving and showing their culture to the others comparing to other provinces. It appeared in the aspects of publication in Sindhi, too. In India, situation is worse than Pakistan, but Sindhi living abroad began to feel it some critical and have started debate on the revival of their language and culture.

A language of 30 million speakers does not disappear easily. It has a power to survive a crisis.

ACKNOWLEDGMENT

The research on which this article is based was funded by a Grant-in Aid for Scientific Research in 2014-2016 by the author. And some parts of the article is presented at the 2nd Kashmir International Conference on Linguistics held on May 4 & 5 at the University of Azad Jammu & Kashmir, Muzaffarabad.

BIBLIOGRAPHY

Ali, Zaka. 2007. The constitution of the Islamic Republic of Pakistan. Karachi: The Ideal Publishers.

Amin, Tahir. 1993. (1st 1988.) Ethno-national movements of Pakistan: domestic and international factors. Islamabad: Institute of Policy Studies.

Mamiya, Kensaku. 2004. National integration from the viewpoint of power of regional language and regional, national movements. in Gendai Pakisutan Bunseki: Minzoku, Kokumin, Kokka (Analysis on Modern Pakistan (in Japanese)). pp. 83-120. Edited by Kurosaki Takashi, Nejima Susumu and Yamane So. Tokyo: Iwanami-shoten.

---. 2015. Language issue and identity. in Gendai Indo 5 (Contemporary India vol.5 (in Japanese)). pp.277-296. Edited by Awaya Toshie, Isaka Riho and Inoue Takako. Tokyo: Tokyo Daigaku Shuppankai.

Syed, G.M. n.d. Sindhu Desh: a study in its separate identity through the ages. Karachi: G.M.Syed Academy

Scanned with CamScanner

To end the tension, the then president Zulfikar Ali Bhutto (1971-73 in service) made governor of Sindh to issue the order that the civil servants in Sindh should not be differentiated only by the knowledge of the languages (Urdu and Sindhi).

After that, Muhajir began to gather to confirm them as the fifth nation in Pakistan. Muhajir are immigrants from India who speak Urdu as mother tongue, but not regarded as a "nation". They regard themselves as "Muhajir nation" or "New Sindhi" not Sindhi or others.

These days, conflicts between Sindhi and Muhajir are less remarkable than 1970's, especially after the military operation to the radical sects of Muhajir in Karachi in June 1992. But in rural areas of Sindh there are some who would not want to listen or speak Urdu till now, even though they can do with fluency. For the young Muhajir who do not know the conflicts, Sindhi seems to be a just difficult language they cannot speak properly (they can understand it with the knowledge of Urdu).

6. IDENTITY ISSUE FOR SINDHI

As was discussed above, every nation has its pride for own culture and language. In Pakistan, due to inflow of Muhajir to Sindh province according to the governmental decision, Sindhis started to have complex feelings against Muhajir who speak Urdu as mother tongue. This led to the riot called "linguistic conflict" between the two.

Sindhi regarded coming of Muhajir as trespass or intrusion into their land. On the other hand, Pakistani government treated Muhajir as some important partner in making newly born Pakistan and gave them priority on sharing the properties, which Hindus had left there.

In India, when the first generation had felt crisis in the future of their language and culture, they began to review them again, and thought to be needed to preserve and made progress anyway to prevent it from going out of use as it is. Even though they have to live in multilingual society, they think their mother tongue is needed for the part of their identity. But most of the 2nd and 3rd generation do not think so. Not using their mother tongue in the society is common for them. It is impossible for the younger generation to not using Hindi and English.

It is possible to point out that in Pakistan, coming of Muhajir and in India feeling of crisis on going out of use their mother tongue made Sindhi notice that that they themselves are. What are the differences between Sindhi and other nation? It can be said that the crisis became a chance to reflect them.

Scanned with CamScanner

Most of Muhajir live in urban side of Sindh province, especially in Karachi, Hyderabad and Sukkur according to the policy of the then Pakistani government. Many of Hindus in Pakistani side shifted to India when Pakistan and India got independence. When they shifted, they had to leave almost all of their properties in Pakistan because of the confusion during the independence. The then Pakistani government distributed the properties to the Muhajir with priority. It made Sindhi angry and led to distrust for the government. And Sindhi and other nation began to resist the policy of Pakistani government that national language of Pakistan should be Urdu. This leads to the language conflict in 1970's in Sindh.

Immigration from Indian side did occur in not only Sindh, but also in Punjab. The word "Muhajir" is only used for immigrants in Sindh. This is because those immigrants in Punjab were Punjabis from Indian Punjab. So there was no difference in language of them and little dispute during settlement in Punjab region.

5. LINGUISTIC CONFLICT AND IDENTITY

Pakistan has a national language provided in the 1973 constitution, which is Urdu. The constitution provides the official language of the country, which is now English in spite of the clause 251 (1) that

> "The National language of Pakistan is Urdu, and arrangements shall be made for its being used for official and other purposes within fifteen years from the commencing day."

This clause means that Urdu should have been the official language of Pakistan till 1988. But no appropriate measures had taken till now and English is used as the official language of the country. That the official language is Urdu means that all the official documents are written in Urdu. For this all the necessary terms must be defined, but it seemed failed obviously[4].

In addition to this, every province has right to provide its own official language according to the constitution. Punjab, NWFP and Balochistan give Urdu to the status of the official language of the province. But in Sindh, where Sindhi and Muhajir live, this caused riot in the region. And as a result, both Urdu and Sindhi got the status of the official language in Sindh province.

In 1970 and 1971, Sindh provincial government insisted on knowledge of basic Sindhi as compulsory in provincial higher education committee and started to take examination of basic Sindhi to not only for Sindhi, but Muhajir. This enraged Muhajir and became tension between Sindhi and Muhajir.

---

[4] National Language Authority (*muqtadira-e qaumi zaban*) is the official institution which provides new terminology of Urdu. But the spread of the terms is a problem to be solved. Arabic and Persian elements tend to be used for Urdu technical terms, but it's difficult for people and they prefer English terms.

Scanned with CamScanner

but many insist on Arabic characters because they link the characters with their own Sindhi culture, center of which is, they think, in Sindh. It can be thought that Arabic characters were adapted in 1850's as reference writing system of Sindhi.

Nowadays 4 Sindhi newspapers are issued in India, 2 of which are daily and rests are weekly newspapers. Delhi, Mumbai (Bombay) and Ulhasnagar, which is called "Little Sindh" in Maharashtra are the centers of publication in Sindhi in India. In Delhi, Devanagari is used for publication and Arabic in the other areas in general. It seems that there are some emotional gaps between them that are users of Devanagari characters are regarded as pro-government.

According to the Indian Institute of Sindhology, situated in Adipur, Gujarat, textbooks of Sindhi for the students of primary school level is prepared and taught regularly. And there are some schools and colleges in Ulhasnagar, too. But the Sindhis living in Mumbai regard Sindhi language as dying one in India. There some reasons. One is that there is little opportunity to use it in daily life, as was mentioned above, too. Second is that younger generation is not interested in their own mother tongue. They prefer English and Hindi to Sindhi in view of their employment. Knowledge of Sindhi does not have effect on their job.

The first generation that experienced the partition is in their 60's and 70's. That is why one of the main objectives of the Indian Institute of Sindhology[2] is to preserve the language and culture, and promote to the younger generation. It has the population of about 2.5 million in India now, and it is not small language. But the critical condition of the language made them noticed something should be done.

4. SINDHI IN PAKISTAN

In Pakistan, most of Sindhi are living in rural side of Sindh province. Some live in major cities such as Karachi, Hyderabad and Sukkur, but because of the Muhajirs who came to Pakistan from India, some of Sindhis had to move to rural side. Those who speak Sindhi in daily life consist of about 12% of the population of Pakistan according to the latest census[3]. And they have seen Urdu with hostility mind because of the "linguistic conflict" as is mentioned below.

Sindh is famous for "linguistic conflict" in 1970's. National language of Pakistan is Urdu, which is provided in the 1973 constitution. Pakistan has 4 provinces and various languages are spoken in the country. Sindhi is spoken in Sindh, Punjabi in Punjab, Balochi and Pashto in Balochistan and North West Frontier Province. Urdu is spoken by only about 7% of the total population, who are called Muhajir.

---

[2] The institute is at Adipur, Gujarat.
[3] Census in Pakistan has conducted in 2011. But the result has not been opened yet in detail.

Scanned with CamScanner

conducted by G.A. Grierson(1851-1941). They have Vrachada Apabhramsa in common. But it may be difficult to prove it because of the shortage of written materials of that time.

17th and 18th centuries were said to be the Golden period for Sindhi literature. Sufi poets such as Shah Abdul Latif Bhitai (1689-1752) and Sachal Sarmast (1739-1829) are the most famous at this period. "Shah jo Risalo (King's Book)" of Shah Abdul Latif Bhitai said to have been the best in Sindhi literature till now. Sachal Sarmast is called "haft zabaan sha'ir (Poet of Seven Languages)". Their poems are succeeded orally by their pupils for many years. It was in the midst of 19th century that their poems started to be published.

When the British came to this region after the battle in Miani (1843), they intended to teach English to the local people to rule the region. But because Sindhi did not accept it like other regions, so the British had to learn the regional languages instead of teaching English to them.

The British started to research Sindhi language in 1840's, and fixed the alphabet consisting of 52 Arabic characters. They discussed which characters should be used in writing the language. Hindus and some British scholars insisted on Devanagari characters, but finally Arabic characters are adopted.

Once the alphabet is started to use, publication also started in 1850's. The first Sindhi grammar in English was published in 1851 and first Sindhi-English dictionary in 1853. Publication in Sindh has been very active since then compared to other region. It is worth to point out that the Sindh provincial government is also very active in promotion of culture and tradition.

3. SINDHI IN INDIA

There were few Sindhi speaking people before the partition of Indian Sub-continent. Around 1947 and after that the Sindhi speaking Hindus began to shift to India. They are living in the states of Gujarat, Maharashtra, Madhya Pradesh and Delhi. As Sindhi does not have the linguistic state, they live in all over the country.

It might be a big problem for them not to be able get a state for Sindhi. For example, there are a lot of Sindhi in Gujarat state. Gujarati language has a status of state language in Gujarat. And official language of India is Hindi and English. It means that Sindhi in Gujarat has little opportunity to use their mother tongue in their daily life except in their home.

In India, as was mentioned, almost all of Sindhi are Hindus. Before partition Sindhi language was written in Arabic characters. But after partition, in India, Government began to promote the use of Devanagari characters for Sindhi instead of Arabic one. Till now, some Sindhi use Devanagari in writing Sindhi.

Scanned with CamScanner

The status of Sindhi language in India in comparison to Pakistan

Mamiya Kensaku

1. INTRODUCTION

Sindhi language belongs to Indic language group of Modern Indo-Aryan Languages. It is spoken in Pakistan and India by about 30 million according to the census conducted in the countries, that is, 27.5 million in Pakistan and 2.5 million in India.

This language is written in Arabic script in Pakistan, and Devanagari script is also used in India because of their religious variety. Most of Sindhi in Pakistan are Muslim and Hindu in India.

Pakistan and India got independence in August 1947 from British India, and due to "two-nation theory", a lot of Muslim in India shifted to Pakistan, and Hindus in Pakistan shifted to India. Thus many Hindu who speak Sindhi language had to settle in India, but they failed to get any region, which may lead to "linguistic state"[1] of Sindhi.

In this article, circumstance of Sindhi language is socio-linguistically reviewed from the viewpoint of "mother tongue". Most of Sindhi in the urban areas of Pakistan use English and Urdu, a national language of Pakistan in daily life in addition to Sindhi, their mother tongue. And in India, they have to use Hindi and English, which are the official languages of the state, and some regional languages of the region where they live, with their mother tongue. In such circumstance, what does mother tongue mean for them, or which roll is given to mother tongue in the multi-lingual society of South Asia?

2. SINDHI LANGUAGE

Sindhi is similar to Urdu and Hindi in her grammatical structure, but many differences are seen in her sound system in particular. Sindhi has 4 implosive sounds, which are only shared with Saraiki language spoken in Multan and surrounding areas in Punjab province in Pakistan. There was no fixed alphabet or characters in Sindhi until the midst of 19th century. So Sindhi has very few written materials before this period, which can prove old shape of the language. It can be traced to 10th century, but many scholars are of opinion that there is no positive proof for that. It is said that Sindhi belongs to branch of Modern Indo-Aryan Languages, according to the "Linguistic Survey of India" (1903-28)

[1] In India, states were re-organized according to language-wise boundary in 1954. But Sindhi failed to get any region.

Scanned with CamScanner

his views. Fifty of the letters exchanged between the two men have been published (Maudūdī 1983). Leaders of Islamic revivalist movements such as Saiyid Quṭb of Egypt have written forewords for publications of Nadwat l-'Ulama. I have ascertained the publication of Arabic translations of Maudūdī's writings in Kuwait, and I have also come across an abridged Arabic translation of *Jihād in Islam* that was published in Iran, but without the author's name (*Al-Jihād fī al-Islām*, Tehran: Al-Jannat al-Ṭālif, 1989).

xviii) The five books published in Kabul include an account of Iqbāl's visit to Afghanistan with his views on Afghanistan and translations of his Urdu poems. The Afghan poet with associations with Iqbāl is Khalīl Allāh Khalīlī, whose son Mas'ūd Khalīlī is a senior member of Jamī'at-i Islāmī and has since the 1990s served as the Afghan envoy in Pakistan and the Afghan ambassador to India.

xix) I was able to acquaint myself with the state of Iqbāl studies around the world when I presented a paper at the International Iqbal Conference held on 21–24 April 2003 in Lahore. Although details must be omitted here for want of space, the research on Iqbāl's thought that is being published around the world is substantial in both quality and quantity.

Scanned with CamScanner

theoretically and emotionally at the realization of an Islamic state on the basis of Iqbāl's ideas on reform" (loc. cit.)

x) After some revision, this book was reissued by Oxford University Press in 1934 (Iqbāl 1996). It is Iqbāl's best-known prose work.

xi) Maudūdī had similar recollections on other occasions too. For example, "Iqbāl sent me a letter asking me to come to the Punjab, but because no details were written, I too was unable to fathom his intentions. But by the middle of 1937 I myself had the feeling that I ought to leave South India and go to North India. Just as I was on the point of doing so there was an invitation to come and see some land that Niyāz had donated for the establishment of a research institute. I thought that I would travel around the Punjab and look for a place where I could carry out my activities. I accordingly travelled around the Punjab at about the end of August 1937. After visiting Jalandhar and Lahore, I went to Pathānkoṭ, and I was able to have a leisurely talk with Allāma Iqbāl in Lahore" (Maudūdī 1963). Further, "in October '37 I met Allāma (Iqbāl), and we agreed that conditions were of their own accord becoming conducive to the assembling of Muslims, and this strength was gathering in the Muslim League, but the basic defects of the Muslim League had to be rectified; the present Muslim League could not possibly be expected to protect the interests of Muslims; and it behoved us to appeal to the leaders of the Muslim League through the publishing activities of Dār al-Islām" (Maudūdī n.d.: 249). "At my meeting with Iqbāl we agreed to do constructive work for the sake of Muslims, but we had no image of an Islamic movement (*Islāmī tahrīk*). What the two of us aimed for at the time was to resolve problem areas regarding which people at the time thought that the Islamic system did not suit the times and to train Muslim intellectual leaders. Iqbāl seemed to have in mind the codification of Islamic thought. He appeared at a time when there was a need for a learned person who, conversant with Western scholarship, would stand up in defence of Islam with knowledge that Western researchers could not refute. There is no need to go along with all of his ideas, but I believe that, all in all, he made a great contribution" (Maudūdī 1963).

xii) Maudūdī describes the train of events in the following way: "In September 1937 when I revisited North India, I had a meeting with the late Allāma Iqbāl in Lahore. He said that opportunities for me to carry out my work in South India would decrease in the future and that the Punjab was a more suitable place for the work that I had to do. This opinion of his moved me, and I decided to shift to the Punjab" (Maudūdī 1963).

xiii) For a Japanese translation of this essay, see Maudūdī 2001.

xiv) According to Maudūdī (1979a: 146), Islam was not opposed to a nation-state (*qaumī hukūmat*) if it strove for domestic stability, but if that nation was unable to achieve stability and had moral faults, then Allah would chose another nation to rule it, and in support of his view he quotes the following passages from the Qur'ān: "If you turn away, He will replace you by a people other than you, and they will not be like you" (47:38); "If you do not march forth, Allah will chastise you grievously and will replace you by another people, while you will in no way be able to harm Him" (9:39).

xv) Maudūdī 1994: 33–34. In 1970 the *shūrā* of the Jamā'at-e Islāmī was composed of five *'ulamā*, three bachelors of art, two masters of art, and one engineer from East Pakistan and seventeen *'ulamā*, five bachelors of art, two bachelors of laws, twelve masters of art, one master of business administration, and one master of science from West Pakistan, and Maudūdī stresses the fact that a considerable number of members of the *shūrā* had received a modern education (Maudūdī 1994: 41). He states, however, that even if someone had received a modern education, a prerequisite for his selection was that he had to be able to accept the establishment of an Islamic religious system.

xvi) For a history of Indian Muslim thought written in Urdu, see Sheykh Muhammad Ikrām's *Āb-e Kauthar*, *Rūd-e Kauthar* and *Mauj-e Kauthar* (Lahore: Nāẓim Idāra-e Thaqāfat Islāmīya, 1996). These three volumes were written in the 1950s and deal with the pre-Mughal, Mughal, and post-Mughal periods respectively.

xvii) Nadvī had studied Islamic studies and Arabic at Nadwat l-'Ulama, a college in Lucknow, and it was during this time that he came in contact with Maudūdī's writings and identified with

Scanned with CamScanner

expelling people from their homes for no reason, or tormenting people for merely saying that Allah alone is God (*parwarda-gār*). People like these were given not only an order for war to protect themselves, but also an order to save other people who have been persecuted. And He urges one to rescue the weak and powerless from the hands of oppressors: 'How is it that you do not fight in the way of Allah and in support of the helpless—men, women and children—who pray: "Our Lord, bring us out of this land whose people are oppressors and appoint for us from Yourself a protector, and appoint for us from Yourself a helper"?' (4:75)."

iii) Maudūdī was the first person in the Islamic world to try to understand the Western political concept of "sovereignty" by translating it as *hākmīya/hākimīyāt* (Kosugi 1994: 31). He was critical of this concept, writing, "Currently popular sovereignty (*'umūmī hākimīyat*) is being extolled under the name of democracy, but in states being created today only a small number of people are creating laws to benefit themselves and are enforcing them" (Maudūdī 1990: 25). Further, maintaining that "elections are held under a democratic régime, but they are detrimental in that those who deceive others are elected by those who have been deceived and they stand in authority over them," he pointed out that such abuses "are seen in the United States, Great Britain, and elsewhere, which champion democracy as if it were heaven." He also raised the question that under a democratic system "laws in society are not fixed but change in accordance with changes in public sentiment, and the criteria of good and evil depend on who is elected (as a ruler able to change the laws)" (ibid.: 67).
These questions concerning democracy ultimately lead to the question of where sovereignty resides. Because it is Allah "to whom belongs the dominion over all things" (23:88), Maudūdī, citing the exhortation to "follow what has been revealed to you from your Lord and follow no masters other than Him" (7:3), maintained that the root of present-day evils lay in the fallacy of rule of humans by humans, which recognizes sovereignty outside God, and he pointed out that this gave rise to various problems such as racial discrimination and imperialism. Further, criticizing popular sovereignty as something that brought about this relationship between ruler and ruled and corrupted people, he argued that sovereignty belonged to Allah alone. And quoting the statement "His is the creation and His is the command" (7:54), he declared that "All authority to govern rests only with Allah" (12:40) and maintained that Allah, to whom sovereignty belonged, was the sole lawmaker and that an Islamic state should be governed by *sharī'a* and *ijmā'* (Maudūdī 1995: 132–134).

iv) These comments appeared on 25 April 1954 in the weekly magazine *Ciṭān*.

v) Contributors to *Tarjumān al-Qur'ān* included Maudūdī's older brother Abū al-Khayr Maudūdī, Manāzir Aḥsan Gīlānī, 'Abd al-Majīd Daryābādī, Maulānā 'Abd Allāh 'Āmadī, and Maulānā 'Abū al-Khayr Muḥammad Khayr Allāh.

vi) For Japanese studies of Iqbāl's love of his country in his earlier years, see Matsumura 1982 and 1983.

vii) In December 1928 and January 1929 Iqbāl gave lectures on the reconstruction of Islam in Madras (Chennai), Hyderabad, and Aligarh at the invitation of the Muslim Association of Madras.

viii) Maudūdī 1978: 57. This essay was published in the November and December issues of *Tarjumān al-Qur'ān*. It is true, as is pointed out by Nasr, that there is a tendency among Maudūdī's supporters to stress contacts between Iqbāl and Maudūdī and points shared by their thought. This is said to have the aim of defending the latter by bridging the gap between the positions of Iqbāl, the national poet of Pakistan, and Maudūdī, who had opposed the establishment of the secular state of Pakistan. But what is important is the fact that they read each other's writings and influenced each other, either directly or indirectly (Nasr 1996: 36, 153).

ix) As an example of the penetration of Iqbāl's poems among Muslims at the time, it has been pointed out that during strikes in Bombay in 1946 the workers shouted, "Long live Iqbāl!" (Kagaya 1960). According to Kagaya, Iqbāl's thought "was representative of progressive intellectuals among Indian Muslims of the 1930s and was an outstanding example of their weakness and strength" (ibid.: 85), and students during the 1940s "were aiming both

Scanned with CamScanner

———. 1978b. *Pānc-A, Dhaildār Pārk*, vol. 1. Edited by Muzaffar Beg. Lahore: Al-Badr Publications.
———. 1979a (1930). *Al-Jihād fī al-Islām*. Dehli: Markazī Maktaba-e Islāmī.
———. 1979b. *Pānc-A, Dhaildār Pārk*, vol. 2. Edited by Rafi'ī al-Dīn Hāshmī. Lahore: Al-Badr Publications.
———. 1983. *Khuṭūṭ-e Maudūdī*. Edited by Rafi'ī al-Dīn Hāshmī and Salīm Manṣūr Khālid. Lahore: Al-Badr Publications.
———. 1989a. *Pānc-A, Dhaildār Pārk*, vol. 3. Lahore: Al-Badr Publications.
———. 1989b. *Taḥrīk-e Āzādī-e Hind aur Musalmān*, vol. 2. Lahore: Islamic Publications.
———. 1990 (1940). *Pardah*. Lahore: Islamic Publications.
———. 1992. *Taḥrīk-e Āzādī-e Hind aur Musalmān*, vol. 2. Lahore: Islamic Publications.
———. 1994. *Jamā'at-e Islāmī ke 29 Sāl*. Lahore: Islamic Publications.
———. 1995. *Islāmī Niẓām-e Zindagī aur Us ke Buniyādī Taṣawwurāt*. Lahore: Islamic Publications.
———. 1999. *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*. Translated by Al-Ash'ari. Petaling Jaya: The Other Press.
———. 2001. "Saiido Abūru Ārā Maudūdī cho 'Isurāmuteki minzokusei no shin'i' (hon'yaku oyobi kaidai)" サイイド・アブール・アーラー・マウドゥーディー著『イスラーム的民族性の真意』(翻訳及び解題) [Saiyid Abū al-A'lā Maudūdī, "The True Meaning of Islamic Nationality" (Translation and introductory remarks)]. Translated by Nakagawa Yasushi 中川康. *Ajia Taiheiyō Ronsō* アジア太平洋論叢 [Bulletin of Asia-Pacific Studies] (Ōsaka Gaikokugo Daigaku) 11: 211-229.
———. n.d. "Maulānā Abū al-A'lā Maudūdī kā Maktūb Ba-nām-e Ḍākṭar Saiyid Ẓafar al-Hasan." *Al-Ma'ārif*. Lahore.
Motahhari, Mortaza. n.d. *Nahzathā-e Islāmī*. Ghom: Center of Islamic Publications.
Nasr, Seyyed Vali Reza. 1996. *Maududi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press.
Sālik, Maulānā 'Abd al-Majīd. n.d. *Dhikr-e Iqbāl*. Lahore: Bazm-e Iqbāl.
Salīm, Saiyid Muḥammad. 1992. *Saiyid Abū al-A'lā Maudūdī*. Lahore: Fārān Nashriyāt.
———. 1999. "Ṣifāt-e Barq Camaktā hai Terā Fikr Buland." In *Tadhkira-e Saiyid Maudūdī*, vol. 2. Lahore: Idāra-e Ma'arif-e Islāmī.
Smith, Wilfred Cantwell. 1957. *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press.
Yamane Sō 山根聡. 2001. "Maudūdī no Isurāmu fukkō undō: 20 seiki Indo Musurimu chishikijin no dōtaiteki kenkyū" マウドゥーディーのイスラーム復興運動——20世紀インド・ムスリム知識人の動態的研究 [Maudūdī's Islamic revivalist movement: A dynamic study of Indian Muslim intellectuals of the 20th century]. *Ajia Taiheiyō Ronsō* (Ōsaka Gaikokugo Daigaku) 11: 167–210.

NOTES

i) This essay is an English translation of Yamane 2001. The English version was once published in *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, No.69, 143-173, Tokyo: Toyo Bunko (Oriental Library) in 2010 and this is the revised version for this *Armaghān-e 'Aqīl*.

ii) Maudūdī similarly writes as follows about *jihād* (Maudūdī 1979a: 39): "It is the [Western-style] latter that is the war of tribulation and upheaval, and in order to extinguish this flame Allah ordered good servants to take up the sword. Therefore, He spoke as follows: 'Permission (to fight) has been granted to those for they have been wronged. Verily Allah has the power to help them: those who were unjustly expelled from their homes for no other reason than their saying: "Allah is Our Lord."' (22:39–40) ... This is the first verse (*āyat*) of the Qur'ān directed at mass killers (*qattāl*). It is clearly stated that the people to be fought against are not people who own fertile land or have large markets or imitate each other's religions, but those who persecute religion, causing calamities such as committing atrocities,

Scanned with CamScanner

London: Pinter Publishers.
Choueiri, Youssef M. 1990. *Islamic Fundamentalism*. London: Pinter Publishers.
Esposito, John L., and John Obert Voll. 1996. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press.
Farūqī, Abū Rashīd. 1977. *Iqbāl aur Maudūdī*. Lahore: Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat.
Haque, M. Atique. n.d. *Muslim Heroes of the World*. Kuala Lumpur: Synergy Books International.
Hāshmī, Rafī'ī al-Dīn. 1999. "Taṣānīf-e Maudūdī." In *Tadhkira-e Maudūdī*. Lahore: Idāra-e Ma'rūf-e Islāmī.
Iizuka Masato 飯塚正人. 1991. "Shinkansho shōkai" 新刊紹介 [Book review]: Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Pinter Publishers, London, 1990, 178 pp. *Gendai Chūtō Kenkyū* 現代中東研究 [Contemporary Middle Eastern Studies] 8: 58–61.
Iqbāl, Muhammad. 1956. *Kulliyāt-i Ash'ar-i Fārsī Maulānā Iqbāl Fārsī*. Kitābkhāna-i Sanā'ī.
———. 1984. "Ikubāru 'Musurimu no seikatsu ni tsuite' (hon'yaku)" イクバール『ムスリムの生活について』(翻訳) [Iqbāl, "On the Life of Muslims"]. Translated by Matsumura Takamitsu 松村耕光. *Ōsaka Gaikokugo Daigaku Gakuhō* 大阪外国語大学学報 [Journal of Osaka University of Foreign Studies] 64: 147–160.
———. 1989. *Kulliyāt-e Iqbāl*. Lahore: Shaykh Ghulām 'Alī and Sanz.
———. 1996. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Sange Meel Publications.
———. n.d. a. *Iqbāl Nāma, Vol. 1: Majmū'a-e Makātīb-e Iqbāl*. Edited by 'Aṭā Allāh. Lahore: Shaykh Muhammad Ashraf.
———. n.d. b. *Iqbāl Nāma, Vol. 2: Majmū'a-e Makātīb-e Iqbāl*. Edited by 'Aṭā Allāh. Lahore: Shaykh Muhammad Ashraf.
Irfānī, Surrosh. 1999. *Iqbal, Shari'ati and Sufism*. (a research paper presented at the International Iqbal Symposium, at Lahore, held on April 23, 1999), 1–6.
Itagaki Yūzō 板垣雄三 and Iizuka Masato. 1991. "Isurāmu kokkaron no tenkai" イスラーム国家論の展開 [The development of Islamic state theory]. In *Kokka to kakumei* 国家と革命 [State and revolution], edited by Itagaki Yūzō, Shirīzu sekaishi e no toi シリーズ世界史への問い 10, 251–276. Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店.
Kagaya Hiroshi 加賀谷寛. 1960. "Pakisutan kokka keisei ni okeru Isuramu shisō no yakuwari" パキスタン国家形成におけるイスラム思想の役割 [The role of Islamic thought in the state formation of Pakistan]. *Tōyō Bunka* 東洋文化 [Oriental Culture] 29: 71–98.
———. 1987. "Dainiji taisenki Minami Ajia ni okeru Isuramu fukkō undō no hatten: 1941 nen 8 gatsu 25 nichi, 26 nichi 'Jamāate Isurāmī' kessei ni kansuru shiryō" 第二次大戦期南アジアにおけるイスラム復興運動の発展——1941年8月25日、26日『ジャマーアテ・イスラーミー』結成に関する資料 [The growth of the Islamic revivalist movement in South Asia during World War II: Material on the formation of the Jamā'at-e Islāmī on 25–26 August 1941]. In *Ryōtaisenkanki Ajia ni okeru seiji to shakai* 両大戦間期アジアにおける政治と社會 [Politics and society in Asia during the interwar period]. Minō 箕面: Ōsaka Gaikokugo Daigaku 大阪外国語大学.
Kagaya Hiroshi and Hamaguchi Tsuneo 浜口恒夫. 1977. *Minami Ajia gendaishi* 南アジア現代史 [The contemporary history of South Asia], vol. 2. Tokyo: Yamakawa Shuppansha 山川出版社.
Kosugi Yasushi 小杉泰. 1994. *Gendai Chūtō to Isurāmu seiji* 現代中東とイスラーム政治 [The Middle East today and Islamic politics]. Kyoto: Shōwadō 昭和堂.
Matsumura Takamitsu 松村耕光. 1982. "Shoki Ikubāru ni okeru Indo nashonarizumu" 初期イクバールにおけるインド・ナショナリズム [Indian nationalism in the early Iqbāl], pt. 1. *Gaikokugo Gaikoku Bungaku Kenkyū* 外国語・外国文学研究 [Studies in Foreign Languages and Foreign Literature] (Ōsaka Gaikokugo Daigaku) 6: 36–48.
———. 1983. "Shoki Ikubāru ni okeru Indo nashonarisumu," pt. 2. *Gaikokugo, Gaikoku Bungaku Kenkyū* (Ōsaka Gaikokugo Daigaku) 7: 118–130.
Maudūdī, Saiyid Abū al-A'lā. 1951–72. *Tafhīm al-Qur'ān*. 6 vols. Lahore: Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat.
———. 1963. "Iqbāl." *Saivāra*. Bombay.
———. 1976. *Tarjuma Qur'ān Majīd*. Lahore: Idāra-e Tarjuma al-Qur'ān.
———. 1978a (1939). *Masa'la-e Qaumīyat*. Lahore: Islamic Publications.

Scanned with CamScanner

poems, were published in Kabul. In addition, the publication at the height of the war against the Soviet Union of a book about an Afghan poet with associations with Iqbāl by the Jamī'at-i Islāmī (Islamic Society), a representative group of mujahideen, could be regarded as another example of Iqbāl's role in lending support to Islamic revivalist thought."[illegible]

In addition, Iqbāl's *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* has been translated into languages such as Persian, Russian, Turkish, German, Spanish, Tajik, and Dari, while many studies of his thought have appeared not only in these languages, but also in French, Chinese, Uzbek, Turkmen, Italian, and Japanese.[illegible] However, while the translations and research in Persian, Tajik, and Uzbek have been carried out in the context of Islamic revivalism and have had not a inconsiderable influence on the thought behind Islamic revivalism, in translations and studies published in other language: the emphasis has been on academic research, with a focus on Iqbāl's thought in the context of the movement to establish Pakistan and on his philosophy of the self.

Whereas the greater part of Iqbāl's œuvre consists of poems, which are difficult to translate, Maudūdī wrote in clear and concise prose, and therefore translations of his writings have presumably circulated more widely throughout the world of Islam. His theses went on to be adapted in, for example, Egypt and Iran as forms of practice-oriented thought.

While there are thus differences in the circulation of their translated writings, Iqbāl's thought and Maudūdī's theories and methods of practice regarding the Islamic revivalist movement have been introduced widely throughout the Islamic world beyond South Asia through the medium of Urdu, Arabic, Persian, and so on rather than English. This point to the spread of an international network of Islam revivalism outside the English-speaking world, and there is a need to shed further light on this kind of Muslim network.

POSTSCRIPT

The English translations of passages from the Qur'ān quoted in this essay have been taken from *Towards Understanding the Qur'ān: English Version of* Tafhīm al-Qur'ān (Markfield, LE: The Islamic Foundation, 2006), an English translation of Maudūdī's *Tafhīm al-Qur'ān* (cf. http://www.islamicstudies.info/tafheem.php).

REFERENCES

'Alī, 'Abd Allāh Yūsuf. 1999 (1996). *The Meaning of The Holy Qur'an*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

——— 2001 (2000). *The Holy Qur'an*. Kuala Lumpur: Saba Islamic Media.

'Aqil, Mu'īn al-Dīn. 1986. *Iqbāl aur Jadīd Duniyā'e Islām Masā'il, Afkār aur Tahrīkāt*. Lahore: Maktaba-e Ta'mīr-e Insāniyat.

Bahār, Muhammad Taqi. n.d. *Dīvān*. Tehran.

on Islamic revivalist movements around the world. His identification of the present age as the "age of ignorance," mentioned earlier, played an important role in the ideas of the Muslim Brotherhood in Egypt and other Islamic revivalist movements.

In 2002 I came across Maudūdī's English translation of the Qur'ān and English translations of his commentary on the Qur'ān and other books by him at a bookstore in a Muslim residential area on the outskirts of London, and I also found an English translation of one of his books (Maudūdī 1999) published in Kuala Lumpur at a bookstore in Malaysia. This state of affairs, in which Muslims around the world are coming into contact with his writings, is indicative of the spread of Islam revivalism from South Asia. It is interesting to note that many of the books on Islam in Malaysia are reprints of books that were originally published by the Jamā'at-e Islāmī in Pakistan or Nadwat l-'Ulama in Lucknow, India (Haque n.d.). An English translation of the Qur'ān and an English commentary by Maudūdī's friend 'Abd Allāh Yūsuf 'Alī ('Alī 1999, 2001) are also frequently encountered in Southeast Asia.

Iqbāl, on the other hand, is revered as Pakistan's national poet, and his poems are often quoted in the mass media. There has also developed a field of research called Iqbāl studies (*Iqbāliyāt*), and there are institutions in Pakistan devoted to the study of his thought, such as the Iqbāl Academy and Bazm-e Iqbāl. In neighbouring Iran, where he is known as Iqbāl Lāhorī, his Persian poems have been published and are widely read (Iqbāl 1956). The Iranian poet Muḥammad Taqī Bahār (1886–1951), who was active in the first half of the twentieth century, refers to Iqbāl in one of his poems as the "champion" of Muslims.

When poets surrendered in defeat,
This champion did the work of a hundred cavalrymen.
(Bahār n.d.)

As Western-style secularization advanced, the modernization of Islam as advocated by Iqbāl was subsequently conveyed to Motraza Motahhari (1920–79), one of the scholars behind the Iranian Revolution. In his book *Nahzathā-e Islāmī* (Islamic Movements), Motahhari identifies Iqbāl as one of the leading reformers of Islam outside the Arab world and extols him for his extensive knowledge of Western science and philosophy (Motahhari n.d.: 56). 'Alī Sharī'atī (1933–77), a reformist thinker who had a philosophical influence on the Iranian Revolution, also regarded Iqbāl as a brilliant thinker (Irfānī 1999:4).

Another noteworthy development in the context of Islam revivalism, alongside the Iranian Revolution, was that the war against the Soviet Union in Afghanistan was defined as a *jihād* and Muslims from around the world volunteered to take part in it, and it is interesting to note that in 1977, when Soviet influence in Afghanistan was growing, five studies of Iqbāl, including translations of his

Scanned with CamScanner

and by writing poetry and prose and through political activities. Their poetic sentiments and arguments continue to have an influence on Muslims not only in contemporary Pakistan, but also in other regions.

The most distinctive feature of Maudūdī's thought and conduct lies in his stance rather than in the content of his ideas. That is to say, as well as taking a positive stance towards Islam, seeking to comprehend the present age through Islam, he also had a positive attitude towards modern education and knowledge. The question of the reinterpretation of Islam was already being discussed in South Asia before Maudūdī arrived on the scene, and Iqbāl had been one those debating this question. Moreover, there existed among Indian Muslim intellectuals fond of Persian and Urdu poetry, including Maudūdī, an amorphous poetic and abstract space directed towards the contemporary codification of Islam advocated in Iqbāl's poems. Esposito has described Iqbāl as "the renowned Islamic modernist and poet-philosopher, who had fired the imaginations of many Muslims with his call for a Muslim state in the 1930s" (Esposito and Voll 1996:103), and this is a reference to the fact that his importance lies in the fact that he not only put forward ideas about state-building, but also expressed these ideas through the medium of poetry. Whereas Iqbāl dealt with concepts such as sovereignty and nationality in his poems, Maudūdī made use of his career as a journalist to write clear and concise prose in which he presented his arguments systematically and in concrete detail with quotations from the Qur'ān. A task for the future will be to undertake individual studies of the thought of Indian Muslim intellectuals, including Iqbāl and Maudūdī, and then integrate the findings of these studies.[xvii] Towards this end, it will be necessary to study not only the Islamic revivalist movement, but also Sufism and various other aspects of Islam.

Although Maudūdī agreed with Iqbāl's policy of codifying Islam along modern lines while also being familiar with Western learning, what he actually advocated was the Islamic interpretation and codification of contemporary phenomena, reflecting his consistently held position that "in the beginning there was Islam." This stance of his differed from the current aiming at the modernization of Islam, which carried within it the possibility of exposing contradictions through its accommodation of Islam to Western values.

Furthermore, the way in which the Jamā'at-e Islāmī was administered by encouraging interchange between people who had received a modern education and those who had received a religious education differed from reactionary Islamic movements that flatly rejected Western values. It was because Maudūdī recognized the importance of the latest Western scholarship and knowledge that he was able to understand and criticize Western concepts of war, nationalism, sovereignty, and so on. His levelheaded criticisms and expositions, free from the shackles of regionality and nationality, won him many supporters. His writings were translated into Arabic in the 1940s and 1950s by his friend Mas'ūd 'Alam Nadvī (d. 1954),[xviii] and through these translations his ideas exerted an influence

Scanned with CamScanner

written in response to local inhabitants who had sought Maudūdī's opinion on which country they should join.

Maudūdī wrote that since the Jamā'at-e Islāmī had no power to impose any restrictions regarding matters other than those concerned with the principles (*uṣūl*) of Islam, the people were free to vote either way. But at same time, while making clear that this was his "personal" view, he displayed a stance that favoured joining Pakistan, writing, "If I were an inhabitant of the Frontier Province, I would vote for Pakistan. This is because I believe that where the partition of India is about to be carried out on the basis of Hindu and Muslim nationalism, one ought to join the country where Muslims will be in the majority" (Maudūdī 1992:288). But he also stated, "A vote for Pakistan does not signify support for Pakistan's system of government. It will be all right if Pakistan's system of government is an Islamic system, but if it turns out to be a non-Islamic system, then one will have to continue efforts, just like now, for the introduction of Islamic principles." He thus provisionally accepted the Muslim state of Pakistan, composed of Muslims, but also indicated his intention to undertake activities aimed at the establishment of an Islamic state. It should be noted that in an interview Maudūdī referred to his move to Pakistan as *hijrat* (Fārūqī 1977:67), and in his writings he used the same word enclosed in quotation marks. The use of quotation marks for emphasis may be considered to have been an indication of his intent, namely, that he was deliberately moving to Pakistan in order to make it an Islamic state.

Around the same time Maudūdī also established the Jamā'at-e Islāmī Hind in India, although it is now unrelated to Pakistan's Jamā'at-e Islāmī. It was established because it was thought that it would be impossible to travel back and forth between India and Pakistan (ibid.:50–51).

In this fashion Maudūdī settled in Pakistan and engaged in activities aimed at the establishment of an Islamic state system, succeeding for instance in having the statement that "Sovereignty belongs to Allah alone" included at the start of the Objectives Resolution adopted by the Constituent Assembly of Pakistan. In 1953 Maudūdī criticized the Ahmadiyya community, founded in North India in the late nineteenth century, as non-Islamic and was imprisoned and sentenced to death on the charge of having criticized the government. He was later released from prison and continued his writing activities. The Jamā'at-e Islāmī rapidly came to the fore in the 1970s at the time of the Islamization policies of Muhammad Zia-ul-Haq's government in Pakistan and the Soviet invasion of Afghanistan. Since then its political influence has waned, but it retains deep-seated support in Pakistani society.

5. THE SPREAD OF THE HORIZONS OF ISLAM IN SOUTH ASIA

As we have seen in the above, Iqbāl and Maudūdī worked for the revival of Islam by a process of trial and error, which included the establishment of Dār al-Islām,

Scanned with CamScanner

permitted to join," and whereas past groups had "adopted the forms of various kinds of secular societies and parties," the Jamā'at-e Islāmī "adopted the same rules as the group first founded by the Prophet." Consequently, the members of the *shūrā* were directly elected by the group's members, and its chairman was also elected (ibid.:26–27). He called for social reform based on Islam: "[Jamā'at-e Islāmī's] participants must change the system of living in the whole world. They must change everything, the world's ethics, politics, civilization, society, and economy. They must change the system of living contrary to Allah that is being conducted in the world and make it so that it is based on obedience to Allah."

Maudūdī also took care to have people who had received both a classical and a modern education join the group, as is evident from his following reminiscences:

When establishing the Jamā'at, we took care that people who had received both a classical and a modern education participated so that both would promote a single movement for the establishment of an Islamic system. Judging from my past experience, a group of people who have received only a modern education is unable to establish a religious system because, however sincere they may be towards Islam, they are ignorant of religion (*dīn*). Likewise, however much people who have received a religious education may know about religion, they are unable to administer a modern state system (*jadīd riyāsat kā niẓām*) in the present age. Therefore, one cannot build a pure religious group, religious system, or contemporary Islamic state founded on Islam with them alone. For these reasons I believe that it is necessary for both to have contact with each other.[xvi]

This stance of his could be said to indicate that the "practice of a religious system" was not something reactionary, but was aimed at an Islamic revival in the modern age.

Maudūdī assumed the position of leader (*amīr*) of the Jamā'at-e Islāmī, and in June 1942 he returned to Pathānkoṭ. His reason for moving back to Pathānkoṭ was that, with the campaign for the establishment of Pakistan intensifying in the cities, he wanted to ensure that no problems that might provide an impetus to the campaign would arise (Fārūqī 1977:45).

On the 29 August 1947, about two weeks after Pakistan's independence on 14 August, Maudūdī decided on "migration" (*hijrat*) to Pakistan. A clue to his reason for moving to Pakistan, despite his refusal to recognize Muslims as a "nation" and his opposition to the founding of the Muslim state of Pakistan, can be found in a piece that he contributed to the semiweekly newspaper *Kauṯhar* on 5 July, shortly before Pakistan's independence. It had been decided that the inhabitants of the North-West Frontier Province bordering Afghanistan would vote in a referendum on whether to join India or Pakistan, and this piece was

Scanned with CamScanner

But a difference of opinion arose between Maudūdī, who took a critical stance towards the Muslim League and its emphasis of "benefits for Muslims" and had begun to place greater emphasis on the political activities of Dār al-Islām, and Niyāz, who was a fervent supporter of the Muslim League and wanted to preserve Dār al-Islām purely as a research institute, as originally proposed by Iqbāl. Maudūdī countered that it was impossible to separate Islam from politics, and the upshot of this disagreement was that in late 1938 (or early 1939) Maudūdī resigned and moved to Lahore (Nasr 1996:38–39). For a time Dār al-Islām shifted its headquarters to Lahore, but its activities later stagnated.

4. THE FORMATION OF THE JAMĀ'AT-E ISLĀMĪ

Having gained many acquaintances in the Punjab through his experiences in the course of establishing a research institute in the form of Dār al-Islām and through his teaching activities, in 1941 Maudūdī established in the fullness of time the Jamā'at-e Islāmī. As is indicated by the fact that he had sought to emphasize the functions of a political group at Dār al-Islām, around this time he was absorbed in political activities (Nasr 1996:39). He also published a book on the Islamic reform movement, entitled *Tajdīd o Ehyā-e Dīn* (Religious Reform and Revival), which surveyed the activities of Islamic religious reformers such as Shāh Walī Allāh.

In 1941, in the third volume of *Muslims and the Present Political Conflict*, Maudūdī discussed the meaning of Islamic movements and the need to form some sort of group, and in *Tarjumān al-Qur'ān* he called upon those who agreed with this view to notify the editorial office of their willingness to participate in such a group (Kagaya 1987:69). Hāshmī has described *Muslims and the Present Political Conflict* as the foundation stone (*sang-e buniyād*) of the Jamā'at-e Islāmī (Hāshmī 1999:733). It was founded on 26 August 1941 at Maudūdī's home in Lahore, and seventy-five people gathered on this occasion. In his speech at the inaugural meeting Maudūdī stated that in the course of his campaigning for the theoretical reform of thought the establishment of Dār al-Islām had been the first step in the Islamic movement, and although it had been ignored, supporters had subsequently increased and the establishment of the Jamā'at-e Islāmī at a time when small circles of like-minded people were springing up throughout India meant that the time for taking the second step in systematically promoting the Islamic movement had arrived (Kagaya 1987:70). Although Dār al-Islām may have ended in failure, his experiences there no doubt served Maudūdī well when it came to establishing the Jamā'at-e Islāmī.

Maudūdī went on to say that the objective of the Jamā'at-e Islāmī was to "establish socially a system of religion in a practical way and strive to eradicate any forces that hindered this" and that "it addresses Islam itself and original Islam, and it is complete Islam that constitutes our movement." Maudūdī stressed that this "practice of a religious system" (*iqāmat-e dīn*) was the aim of the Jamā'at-e Islāmī (Maudūdī 1994:29). Further, "only pious Muslims were

Scanned with CamScanner

this ignorance, there arises within you the strange concept of "national benefit" (*qaumī mufād*), which you brazenly refer to also as "Islamic benefit" (*Islāmī mufād*). What exactly is this nominal Islamic benefit or national benefit? It means that people called Muslims (*musalmān*) become happy and gain wealth, receive respect, and take pride in their power. But all these benefits are unrelated to the viewpoint of whether they follow or contravene Islamic ideas and the principles of Islam. Even if nothing Islamic can be recognized anywhere in their way of thinking and mode of behaviour, you call anyone who is a Muslim by birth or whose family is Muslim a "Muslim." It is just as if "Muslim" were for you a designation not of the spirit but of the body, and it also becomes possible to call even someone who has views divorced from Islamic attributes (*sifat-e Islām*) a "Muslim." On the basis of such mistaken ideas you call people of such a party Muslims and regard their government as an Islamic government (*Islāmī ḥukūmat*), their advancement as the advancement of Islam (*Islāmī taraqqī*), and their benefits as benefits for Islam. You do not care if such government, advancement, and benefits are completely inconsistent with the principles of Islam. Just as Germanness (*Jarmanīyat*) is not the appellation of some principle, but is nothing more than the appellation of a mere nationality, and a German nationalist (*Jarman qaum parast*) is merely seeking the glory of Germans in some form or another, so too have you turned Muslimness (*muslimīyat*) into a nationality of mere Muslim nationalists (*muslim qaum parast*). Furthermore, your so-called Muslim nationalist is merely seeking the glory of his own nation and does not mind even if such glory is the result of having followed forms that are completely contrary to Islam in principle and action. What is this if not ignorance (*jāhilīyat*)? Have you not forgotten that "Muslim" is the appellation of an international party that has upheld its own ideals (*naẓarīya*) and programme of action for the prosperity and welfare of humanity on earth? (ibid.:182–184)

Worth noting in this passage is the fact that Maudūdī uses the word "ignorance" (*jāhilīyat*) with reference to Muslims who are in thrall to Western concepts. When pointing out how Saiyid Quṭb, a thinker and leader of the Egyptian Muslim Brotherhood, was influenced by Maudūdī, Choueiri (1990) and also Iizuka (1991a; Itagaki and Iizuka 1991), who bases himself on Choueiri, note that just as Maudūdī used the concept "age of ignorance" (*al-jāhilīya*) to criticize political thought of Western provenance that seeks sovereignty in humankind, so too did Quṭb employ the same concept with reference to Egyptian society to which he himself belonged (Itagaki and Iizuka 1991:274). Maudūdī's idea of equating the present day with the "age of ignorance" was to provide an important perspective for subsequent Islamic revivalist thought, and it is evident that he held this view already in the late 1930s.

Apart from his writing activities, Maudūdī also held study meetings about the interpretation of Islamic law. These continued after his move to Lahore, and their content was published under the title *5-A. Pānc A. Dhaildār Pārk*, which was named after his address in Lahore.

Scanned with CamScanner

Just as among Arabs of ancient times the word "nation" (*qaum*) was usually used to refer to people of a certain blood relationship or tribe (*qabīla*), today too the notion of "common descent" is invariably included in the meaning of "nation." Because these are fundamentally contrary to concepts expressing "group" in Islam, in the Qur'ān the word "nation" and other Arabic words of the same meaning, such as "race" (*shā'b*), were not used as words referring to groups of Muslims (*musalmānon kī jamā'at*). Elements such as blood relationship, regional bonds, and skin colour were completely absent from the basis of Muslim groups, and their organization and structure were based solely on principles (*uṣūl*) and rules (*maslak*). Furthermore, from the outset Muslim groups undertook migration (*hijra*), severed blood relations, and abandoned blood relations. (Maudūdī 1978a:172)[xiii]

Maudūdī does, however, note in *Jihād in Islam* that the existence of "nations" (*qaum*) is mentioned in the Qur'ān.[xiv] The point that he was making was that "nation" does not enter into the definition of "Muslim." He states that "Muslim" signifies a believer of Islam and cannot be used in the same way as "Hindu" or "Japanese," which indicates an attribute based on a person's descent (ibid.:184–185). As is indicated by statements in the Qur'ān such as "You shall not find a people who believe in Allah and the Last Day befriending those who oppose Allah and His Messenger even though they be their fathers or their sons or their brothers or their kindred" (8:22) and "Abraham's prayer for the forgiveness of his father was only because of a promise which he had made to him. Then, when it became clear to him that he was an enemy of Allah, he dissociated himself from him" (9:114), even fathers and brothers are unrelated persons in Islam if they are not Muslims, and Maudūdī stressed that "Muslim" has the meaning of existing only in a one-to-one relationship with Allah and that a Muslim is a Muslim only on account of his belief in Islam and his practice of Islam (ibid.:174). If Muslims intermarry over several generations and a consanguineous group comes to be composed entirely of Muslims, it may appear outwardly to be a "Muslim nation," but according to Maudūdī it was wrong to call such a group "Muslim" if its members did not fulfil their duties as Muslims. In the same way he maintained that it was wrong to refer to past instances of monarchic government by Muslims as "Islamic régimes" and to call the extravagant culture of their rulers "Islamic culture," and he asserted that the history of these monarchic governments fell under political history and not the history of Islam.

Having thus given a clear definition of "Muslim," Maudūdī severely criticized moves by many Muslim intellectuals in India, centred on the Muslim League, to establish Pakistan "for the benefit of the Muslim nation," arguing that this was not a movement that accorded with Islam, but was based on secular and Western utilitarianism (ibid.:182–184).

What you call Islamic brotherly love (*ikhwat*) is in reality nothing more than the like of ignorant nationality adopted from non-Muslims. As a phenomenon born of

Scanned with CamScanner

At Dār al-Islām Maudūdī became actively involved in its organization as well as pursuing his own writing activities. In October 1938 eleven representative Muslim intellectuals from India joined Dār al-Islām. They set about organizing the institute, creating members (*rukn*) and a consultative body (*shūrā*), and Maudūdī himself became president (*sadr*). This organizational structure served as the basis for the structure of the future Jamā'at-e Islāmī (Nasr 1996:38). The journal *Tarjumān al-Qur'ān* also began to be published at Pathānkoṭ, and many of Maudūdī's essays were published in book form after having appeared in the journal. Representative of these publications were a collection of essays entitled *Tanqīḥāt* (Clarification), *Musalmān aur Maujūda Siyāsī Kashmakash* (Muslims and the Present Political Conflict; 1938), which included an essay linked to the founding of the Jamā'at-e Islāmī, *Islāmī Masa'la-e Qaumīyat* (The Question of Nationality in Islam; 1939), and *Pardah* (The Veil; 1940).

Around this time new developments, centred on the Muslim League, had been taking place among Indian Muslims. At the 27th conference of the Muslim League held in Lahore in March 1940, the chairman Jinnah gave a speech in which he put forward a two-nation theory (*do qaumī nazarīya*), arguing that India was composed of two nationalities—Hindus and Muslims—whose civilization and historical traditions were completely different on account of their religious differences, and he demanded a separate independent state for Muslims. At the time, Jinnah was concerned with how to gain the right to represent Indian Muslims, and it was of secondary importance to him whether his supporters belonged to the upper classes or the masses so long as he obtained the right to represent them (Kagaya and Hamaguchi 1977:135–138). But this stance of Jinnah's differed from Iqbāl's ideas and was also removed from the establishment of an Islamic social system aspired by Maudūdī, who felt uncomfortable with the fact that the new state of Pakistan for which the Muslim League under Jinnah was aiming defined Muslims as a "nation" on the basis of the Western concept of nationalism (*qaum parastī*), and he was strongly opposed to Pakistan's becoming a secularized Muslim state under the Westernized leaders of the Muslim League. Consequently Maudūdī's books from around this time include many essays about nationalism, typical of which was *The Question of Nationality in Islam*, published in 1939. This book brought together essays that had appeared in *Tarjumān al-Qur'ān* between 1933 and 1939, and they included essays with titles such as "The Nationality of Islam", "The League of Nations and Islam", "Does the Liberation of India Lie in Nationalism?", "The True Meaning of Islamic Nationality," and "Two Paths for Consanguineous Muslims."

Common to these essays is first of all Maudūdī's assertion that the general terms used for referring to Muslims in the Qur'ān are words like "group" (*hizb, jamā'at*), "Allah's party" (*hizb Allāh*) and "community" (*ummat*), and not "nation" (*qaum*).

Scanned with CamScanner

an institution for training new leaders in ethics and praxis" (Maudūdī 1994:21); Upon his arrival in the Punjab, he joined Dār al-Islām.

Dār al-Islām, established in December 1937, was both the name of the institution and also became the name of the place where it was located. According to records from the time of its establishment, its official name was the Dār al-Islām Trust and its name was chosen by Iqbāl. It was located in *Jamālpūr* in *Gurdāspūr* district, and it was announced that

(1) it would undertake publishing activities for the purpose of spreading knowledge about the religion and culture of Islam;
(2) the land had been donated by Khān Ṣāḥib Caudhrī Niyāz 'Alī Khān on 3 March 1936 for the management and operation of the institution. (Fārūqī 1977: 23–24)

The operations of Dār al-Islām were supported by the religious endowments (*waqf*) of its supporters, centred on Niyāz.

Maudūdī arrived at Pathānkoṭ in March 1938, after the establishment of Dār al-Islām (Nasr 1996:38). According to Maudūdī, Iqbāl had promised that if Maudūdī came to Dār al-Islām, he would spend half the year in Lahore and the other half at Dār al-Islām (Maudūdī 1963), but on 21 April, little more than a month after Maudūdī's arrival, Iqbāl died.

Upon hearing of Iqbāl's death, Maudūdī wrote the following piece in memory of him for *Tarjumān al-Qur'ān*:

At the start of last year I offered up prayers to Allah, but I did not imagine that less than a year later the daring act of advancing a small damaged boat against the waves of a raging sea would befall me. At the time I still felt as if I was enveloped in fog, and so I prayed to Allah that, in the event that such a weight should fall upon my shoulders in the near future, I wanted the strength to be able to bear it: "Give me the faith of a *mujahid*!" and "Give me a [strong] spirit to whom it would not occur to capitulate or concede at the enemy's gates!" ... But today I have been cast from the safety of the shore to the stormy waves of the ocean. That small boat of my dreams, the small boat that was entrusted to me, has lost its bottom and its sail is in tatters. My greatest mainstay was the assistance of Iqbāl. But just when I thought that I had set foot in this place his assistance was taken away. (Fārūqī 1977:25–26)

Maudūdī had moved to the Punjab as a result of his association with Iqbāl, and with the latter's sudden death he was now charged with the mission of the "modern codification of Islam."

Scanned with CamScanner

Next, Niyāz sent invitations to leading Muslim intellectuals in India at the time, such as Maulānā Ashraf 'Alī Thānavī, Abū al-Kalām Āzād, 'Ubaid Allāh Sindhī, 'Abd Allāh Sindhī, 'Abd Allāh Yūsuf 'Alī, and 'Allāma Muḥammad Asad. Thānavī was a Deobandi scholar, and his *Bihishtī Zewar* (Heavenly Ornament), written for women, continues to be printed today. Although these scholars all approved of the plans for a research institute, they declined the invitation for reasons of their respective positions, and it proved difficult to secure the necessary personnel for the institute.

Iqbāl then singled out Maudūdī, saying to Niyāz, "There is a fine magazine called *Tarjumān al-Qur'ān* that is published in Hyderabad, and Maudūdī is its editor. I have read some of his writings, and he deals with present-day issues as well as religion. His book *Jihād in Islam* was a good book. How about inviting him? He will be sure to accept." (ibid.:21) And so it came about that a letter of invitation was sent to Maudūdī.

At the time Maudūdī was devoting his energies to activities in Hyderabad, and he had also acquired land for this purpose (ibid.:22). Looking back at this period, he later wrote:

Not only did I have no interest in the Punjab, but as a result of my observations of journalism and politics in the Punjab and the discussions that were taking place there, I had no intention of going to the Punjab. But at the end of 1936 Professor [Iqbāl] turned my interest towards moving from the Deccan to the Punjab. However, when I decided to leave the Deccan at the end of 1937, I went to Lahore to consult with Iqbāl, and I then thought that it would be fitting for me to live henceforth in the Punjab. (Ibid.:77–78)[xi]

The reasons that Maudūdī left Hyderabad are encapsulated in his statement that "opportunities to work actively in South India were diminishing by the day, and I felt that North India was suited to determining the future of Muslims" (Maudūdī 1963). On the Indian subcontinent at the time, there was a large population of Muslims in the Punjab, and they were conspicuous for their political and social activities (Iqbāl n.d. a:79). At the same time, the circulation of *Tarjumān al-Qur'ān* had failed to grow, and Maudūdī was finding it difficult to raise money to meet the publishing costs, as a result of which he was allocating the proceeds from the sale of traditional medicines to the publishing costs (Maudūdī 1995:49). Therefore, it was inevitable that he should have chosen the Punjab as the base for his activities.[xii]

In the November 1937 issue of *Tarjumān al-Qur'ān* Maudūdī announced that the journal's headquarters would be moving from Hyderabad to Pathānkoṭ (Nasr 1996:36), and he relocated to the Punjab with the aim of "gathering capable young men who had received a modern and classical education and establishing

Scanned with CamScanner

mean is that the majority of the proofs undertaken by legal scholars as the occasion demanded on the basis of the wide-ranging principles of the Holy Qur'ān and *hadīth* were certainly appropriate and practicable in a certain period but are unable to respond adequately to present demands. (Iqbāl 1984:154–155)

At this time Iqbāl harboured a fear that whereas Hindus, like the Japanese, were awakening to the need for self-reform in accordance with present-day demands, Muslims were not yet aware of this. He also began to argue that Muslims should establish a sense of self and, instead of being content with a passive position, they ought to engage in action aimed at independence. Iqbāl shared with Maudūdī the view that Muslim independence from colonial rule was not a political issue but a question concerning the Islamic world. After his return from Europe, he began to speak to those around him of his plans to establish an institute for the study of Islam in the Punjab, which had a large Muslim population, with a view to undertaking the "modern codification of Islam" (*Islām kī tadvīn-e jadīd*) (Sakīk n.d.:211–212). In the lecture that Maudūdī attended in Hyderabad Iqbāl also argued for the need to reconstruct Islamic thought from a scientific viewpoint suited to present-day demands. This lecture was included in *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Iqbāl 1996), published in 1930,[9] while his plans to establish a research institute for Islamic learning aimed at the "modern codification of Islam" eventually came to fruition in his final years. This was Dār al-Islām.

3. DĀR AL-ISLĀM

In 1935 Caudhrī Niyāz 'Alī (d. 1976), who had been employed at the Department of Canals at Pathānkoṭ in Gurdāspūr district, Punjab, approached Iqbāl with the idea that he would like to devote the rest of his life to Islam. In response, Iqbāl spoke to him of the need for a modern codification of Islamic law and the need for Muslim intellectuals to think about the present situation on the basis of Islamic law (Iqbāl n.d. a:249–250), and asked him to provide the facilities for establishing a research institute of Islamic learning. In March 1936 Niyāz accordingly donated sixty acres of his estate near Pathānkoṭ and had the necessary buildings constructed.

Iqbāl then set about securing scholars for the institute. Having heard that al-Azhar University in Egypt was sending Islamic scholars to various places around the world, he first sent a letter of invitation to its president Shaykh al-Azhar 'Allāma Muṣṭafā al-Marāghī, dated 15 August 1937, in which he requested that, "taking into consideration our aims and circumstances, Egyptian intellectuals like you come to the Punjab with the financial assistance of al-Azhar University" (ibid.:251–253). The requirements for those coming to the institute were that they be versed in the history of Islamic law and culture and also be proficient in English. In its reply, the university welcomed Iqbāl's proposal but declined the invitation to send someone on the grounds that a course in English had started only the previous year and there was no one able to speak English (Fārūqī 1977:288).

Scanned with CamScanner

In the poem *Waṭanīyat: Ya'nī Waṭan Ba-ḥaithīyat Ek Siyāsī Taṣawwur ke* (Nationalism: Country as a Political Concept) Iqbāl maintains with respect to the concept of "country" (*waṭan*) that the Western concept of "country" as used by politicians differs from the concept of "country" in Islam, which is not subject to any regional constraints. At that time regional nationalism has become a kind of "political religion" in Europe('Aqīl 1986: 190). Iqbāl criticized regional nationalism and described it a "cerement of religion" (Ibid: 190). Here too one can detect the notion of *ummah* as well as differences between Western and Islamic concepts.

Among newly born gods, the biggest if regional nationalism
A robe which regional nationalism is wearing is a cerement of religion
These idols chiselled by a new civilization
Have made the religion of the Prophet their target.
Your arm is strengthened by the power of Oneness.
Islam is your country, and you are a follower of the Prophet.
Show the world that spectacle of yore!
O follower of the Prophet, shatter those idols to dust!
The result of being shackled to the regional is destruction.
One who is free from the fetters of country is free like a fish in the sea.
Country in the parlance of politics is something else,
And country in the teaching of the Prophet is something else.
(Iqbāl 1989:160)

In an essay entitled "Qaumī Zindagī" (About the Life of Muslims), published in two instalments in the magazine *Makhzan* in 1904–05 shortly before his departure for Europe, Iqbāl wrote about the need for a "new interpretation of Islam."

Now is an extremely important time. Nothing can be done unless all Muslims (*qaum*) unite and turn their attention to spiritual change.... If one thinks of learning from the history of Japan (which understood the significance of current changes and succeeded in becoming independent by seeking to adapt its own cultural, moral, and political conditions to these changes)—at the present point in time this country is our best model—then two things are very important. These are, namely, cultural reform and the spread of education. For Muslims, the question of cultural reform is in fact a religious question. This is because Islamic culture is essentially the concrete form taken by the religion of Islam and in our cultural life there does not exist a single aspect that is free from the principles of religion. I do not intend to discuss this important question from the aspect of religion, but since a major change has occurred in our living environment, it has to be said that there has arisen a cultural need requiring a reexamination of the proofs of legal scholars, which are in their entirety generally called the *sharī'a* of Islam. I do not mean that there is some defect in the principles endorsed by Islam, on account of which they cannot respond to our present cultural needs; what I

(The Call of the Marching Bell; 1924) (in Urdu), *Bāl-e Jiblīl* (Gabriel's Wing; 1935) (in Urdu), and *Ẓarb-e Kalīm* (The Rod of Moses; 1936) (in Urdu). He died in Lahore in March 1938.

The way in which Iqbāl moved from a stand of cooperation with Hindus, advocating love for India, to opposition to the idea of nationality at a state level is similar to the path taken by Maudūdī, and this was not the only point of contact between these two men. In 1929 Maudūdī listened to a lecture given by Iqbāl in Hyderabad (Fārūqī 1977:23),[vii)] while Iqbāl read Maudūdī's *Jihād in Islam* and also the magazine *Tarjumān al-Qur'ān*, and they were reading each others writings (ibid.: 20–21). While it is not possible to clearly demonstrate any influence of one on the thought of the other, it can be surmised that Maudūdī was extremely sympathetic to Iqbāl's ideas (including the way in which they were expressed in poetry) when one considers that he quotes seven of Iqbāl's verses, including those cited at the start of this essay, in his article "Qaumīyat-e Islām" (Islamic Nationality), published in 1933 (Maudūdī 1978:57).[viii)] Just as Japanese were formerly familiar with lines of classical Chinese poetry, so too were Iqbāl's poetic writings widely read by Indian Muslim intellectuals at the time.[ix)]

Iqbāl's poem *Tarāna-e Millī* (Song of the Muslim Community) is written in the same metre as *Tarāna-e Hindī* (Song of Indians), one of his representative early works, but a comparison of the two shows that his interest had shifted from love for India to the *ummah*.

Tarāna-e Hindī
Better than the entire world, our Hindustan;
We are its nightingales, it is our garden abode.
That tallest mountain, that shade-sharer of the sky,
That is our sentry, that is our custodian.
Religion does not teach [us] to keep enmity with each other;
We are of India, our homeland is Hindustan.
(Iqbāl 1989:83)

Tarāna-e Millī
China and Arabia are ours, Hindustan is ours;
We are Muslims, the whole world is our homeland.
The trust of Oneness is in our breasts;
It is not easy to erase its name and sign.
Among the world's idol-temples the first is that house of the Lord;
We are its custodians, it is our custodian.
We have been raised in the shadows of swords;
The scimitar of the crescent moon is our mascot.
In the valleys of the west our call to prayer echoed;
Our moving flood did not stop on account of anyone.
(Iqbāl 1989:159)

Scanned with CamScanner

It goes without saying that Maudūdī's views were neither original to him nor novel. However, at a time when Turkey was becoming secularized, national self-determination was being advocated around the world, and even in India it was being argued that Muslims constituted a nation and plans were being laid for modernization and state-building on the basis of Western values, Maudūdī represented a rare instance of someone seeking to revive Islamic values. The fact that he was a forerunner of subsequent worldwide Islamic revivalist movements has led to his being identified as one of the intellectual wellsprings of contemporary Islamic revivalist movements. In this sense *Jihād in Islam* is extremely important and may be regarded as one of his representative works. During his teenage years he had awoken to a love for his country and became involved in the Khilafat movement, adopting a policy of cooperation with Hindus, identifying with the anti-British movement, and lavishing generous praise on Hindu leaders. But he understood the schema of subsequent Hindu-Muslim conflict under British colonial policy as a struggle between Hindu and Christian concepts and Islam, and in *Jihād in Islam* he examined "war," a concept symbolic of the age, through a comparison of different religions and came to reconfirm the legitimacy of Islam. In this sense, the second half of the 1920s was an intellectual turning point for Maudūdī.

In 1931 Maudūdī returned to Hyderabad, and in 1932 he launched the magazine *Tarjumān al-Qur'ān* and became more actively engaged in writing activities.[9]

2. IQBĀL

From the second half of the 1920s to the 1940s, when Maudūdī's writing activities were at their peak, there was an Indian Muslim poet advocating activism through his poems. This was Muḥammad Iqbāl, who is today revered as the national poet of Pakistan.

Iqbāl was born in 1877 in Siālkoṭ in the Punjab. After gaining an M.A. at Punjab University in Lahore in 1899, he became a teacher at a college in Lahore. He attracted attention for some free verse (*nazm*) of his that was published in the inaugural issue of the literary magazine *Makhzan* in 1901, at which time he was writing Romantic poetry about love for one's country (*hubb-e waṭan*), i.e., India, based on a love for humanity that transcended nation and religion.[10] From 1905 to 1908 he studied in England (Cambridge) and Germany (Munich) and received a doctorate at the University of Munich. In 1908 he joined the Muslim League when its London branch was established, and convinced that the greatest enemies of Islam and Muslims were racial discrimination and the idea of nationality at a state level, he became a Muslim philosopher after his return to India, formulating a philosophy of the self that advocated the establishment of the self and activism and giving expression to his ideas chiefly in poetry written in Persian and Urdu. For a time after his return to India he taught, but in 1911 he started a law practice. Beginning with *Asrār-e Khudī* (Secrets of the Self), a collection of poems in Persian published in 1915, he brought out a succession of poetic works, including *Ramūz-e Bē-khudī* (Mysteries of Selflessness; 1918) (in Persian), *Bāng-e Darā*

Scanned with CamScanner

In his criticism of Western-style "rule of humans by humans," Maudūdī frequently reiterated in later writings his assertion that in Islam sovereignty belongs to Allah alone. After Pakistan's independence, and following an extensive campaign by the Jamā'at-e Islāmī over which he presided, the statement that "Sovereignty belongs to Allah alone" was included at the start of the Objectives Resolution adopted by the Constituent Assembly of Pakistan in 1949. Thus his views came to be put into practice. In this sense, his arguments put forward in *Jihād in Islam* underpinned his subsequent writing and political activities, and this work could be described almost as the starting point of his thought.

Jihād in Islam elicited a huge response among Indian Muslims. According to Iqbāl, "Instead of adopting a muted stance, Mr. Maudūdī clearly presented Islam's views on war and *jihād* without concealing anything, and this is the best point about this book."[6] Maudūdī was encouraged to publish *Jihād in Islam* by Sulaymān Nadvī, a man of letters who presided over the "House of Writers" (Dār al-Musannifīn) in A'ẓamgaṛh. Dār al-Musannifīn acted as the publisher of *Jihād in Islam*, and Nadvī also chose the title. When it had originally appeared in *Al-Jamī'yat*, the title had used words such as "war" (*jang*), and by distinguishing these from *jihād* the aim of the work became clearer.

The most important point about *Jihād in Islam* is that it clearly rejected the application of Western concepts such as "nation" and "warfare" to Islam when seeking to dispel misunderstanding of Islam. Instead of trying to interpret Islam within the framework of Western thinking, Maudūdī sought to interpret world history, including the present age in which Western concepts were spreading widely, on the basis of the framework of Islam, i.e., the Qur'ān and *sharī'a*. In the milieu surrounding Maudūdī at the time, keywords such as "war" and "warfare" had become symbols of the "present age" on account of developments such as World War I, which had triggered the Khilafat movement, and the increasing visibleness of antagonism between Hindus and Muslims. The act of discussing "war" in this book turned into a discussion of the very conceptual framework of the West that had produced the concept of "war." Whereas many Muslim intellectuals in India were aiming at a "contemporary recodification of Islam," the novel point about Maudūdī was that he adopted the completely opposite perspective of interpreting the "present age," a Western concept, from the vantage point of Islam. In addition, this idea of interpreting the present age on the basis of Islamic values also stood in direct opposition to the view that Muslims constituted a "nation" in a Western sense, a view that was spreading among Indian Muslims at the time, and Maudūdī was to emphasize this point in his later writings too. He felt resistance to the hemming of Muslims into the framework of a "nation" in a Western sense and thereby establishing Western "states of the Muslim nation," and he spoke of the existence of the *ummah*, which transcended borders and nations. In this respect, Maudūdī was offering a view that differed from that of contemporary political leaders among Indian Muslims.

Scanned with CamScanner

legitimate defence against persecution of Islam and is different in nature from modern warfare (Maudūdī 1979a:50). He also repeatedly discusses the importance of *jihād* and, viewing persecution of Muslims and Islamic states as attacks on the Islamic world as a whole, he states in the form of a commentary on the Qur'ān that Muslims throughout the world have a duty to engage in *jihād*.

> Allah has ordained that war prosecuted for the purpose of defending oneself against tyrants and tribulation is "war of a special way to God" (*khāṣ rāh-e khudā kī jang*). What needs to be made clear here is that this war is not for the sake of humans but for the sake of Allah, and it is carried out not for objectives espoused by humans but especially for the will of Allah. It is enjoined that one must continue this war until oppression by tyrants ceases so that the innocent servants of Allah may obtain spiritual peace. Therefore it says, "Go on fighting with them till there is no more a state of tribulation" or "Go on figting until the war lays down its arms, until there is no longer any need to continue the war and the roots of tribulation have been eradicated." (Maudūdī 1979a:40)[ii]

> "And fight in the way of Allah with those who fight against you but do not commit aggression because Allah does not like aggressors. Fight against them wherever they confront you in combat and drive them out from where they drove you out. Though killing is bad, persecution is worse than killing. ... Go on fighting with them till there is no more a state of tribulation and Allah's way is established instead." (2:190–194) The command to protect religion and defend the Islamic world is extremely strict, and should some force launch an attack to destroy Islam or annihilate the Islamic system, all Muslims have the personal duty to abandon all [everyday] work and rise to fight the enemy. And they must not rest until Islam and its system are no longer threatened by this danger. (Ibid.:56–57)

> Attacks on Islamic governments and Islamic nationality (*Islāmī qaumīyat*) are in fact attacks on Islam itself, and even if the enemies' own objective is not the destruction of Islam but simply depriving Muslims of political power, fighting with them is for Muslims a duty similar to fighting with those seeking to do away with Islam. (Ibid.:58–59)

In his treatment of European history in this book, Maudūdī cites the examples of the slave system and the spectacles of gladiatorial combat by slaves in Roman times and, criticizing their lack of respect for human life, argues that it was Islam that had brought respect for human life to the world (ibid.:27–28).

These arguments have bearings on his theory of rule which he was to develop in later years. That is to say, they tie in with his assertion that whereas in Islam sovereignty (*ḥākimīya*) belongs to Allah alone, in the West the error of rule of humans by humans gave rise to the colonialism of modern Western powers.[iii]

Scanned with CamScanner

going to heaven by means of this good deed.... And they tried to condemn the teachings of the Holy Qur'ān for training Muslims to become murderers.... Thus the rational faculties of right-thinking people have also begun to waver. Even someone of the calibre of Gandhi, the most learned of the Hindus (*Hindū qaum*), has been influenced by this erroneous view and has gone so far as to express the view that "Islam has relied in the past and in the present on the sword for its final judgement." ... Malicious views such as these have always appeared on the path of Islam, but on this occasion, using the little time that remained in the midst of editing a newspaper (*Al-Jamī'yat*), I began writing a study of this incident. At the same time, I had it published in a column in *Al-Jamī'yat*.... After having published instalments of it in nos. 23 and 24 [of *Al-Jamī'yat*], I suspended its publication, and now, having completed writing all of it, I am publishing it as a book. (Maudūdī 1979a:15–19)

At the time, criticism of Islam was also occurring among Muslim intellectuals in India. In the late nineteenth century many Muslims wrote essays arguing against *jihād*, and in the early twentieth century direct criticisms of Islam appeared in literary journals and so on. These circumstances too are said to have instilled in Maudūdī a sense of crisis about the future of Islam (Salīm 1992: 26; 1999:145–147).

Jihād in Islam is a bulky tome of 600 pages in A5 format in which Maudūdī attempts to demonstrate the differences between "war" (*jang*) in the non-Islamic world of Western concepts, etc., and *jihād* in Islam by discussing in particular their objectives and significance with reference to a wide range of topics, including "Respect for Human Life," "The Difference between Legitimate Homicide and Illegitimate Homicide," "Unavoidable Killing," "War as an Ethical Duty," "*Jihād* in the Path to Allah," "The Position of *Jihād* in Civilized Society," "Various Forms of Self-defensive Wars," "Methods of Warfare among Arabs in the Age of Ignorance," "Methods of Warfare in Rome and Iran," "The Islamic Concept of War," "The Concept of War in Hinduism," "Deficiencies in Buddhism," "The Concept of War in Judaism," and "The Concept of War in Christianity." In addition, approximately 150 pages in the second half of this book deal with the course taken by World War I, the circumstances behind the establishment of the League of Nations, the meaning of war in international law, and methods of warfare in Europe. It is written in clear and concise Urdu, with many quotations from the Qur'ān and *ḥadīth* regarding the definition of *jihād* in the first half, and these are accompanied by translations into Urdu. There are also many quotations from English books regarding European history and law.

In this book, Maudūdī argues that whereas the wars currently taking place under colonialism have arisen out of the pursuit for national or individual profit, properly speaking neither Islam nor Muslims seek any profit, and, as is indicated in the Qur'ān when it says, "O Muslims, fight in the way of Allah and know that Allah hears everything and knows everything" (2:244), war in Islam is an act of

Scanned with CamScanner

and Muslims continued, the caliphate was abolished by the Turks themselves in 1924, and as a result the Khalifat movement came to an end.

During this time Maudūdī, together with his brother Abū al-Khayr, travelled as a journalist among cities where the Khilafat movement was active, and he was involved in editing journals. Maudūdī also wrote around this time laudatory biographies of Mālavīya and Gandhi (Nasr 1996:15–16).

In 1921 Maudūdī moved to Delhi, where he made the acquaintance of representatives of the Organization of Indian Scholars and became the editor of its newspaper *Muslim*, as well as gaining the opportunity to study Arabic and the various disciplines of Islam. Having earlier left a madrasa in mid-course, he now made a systematic study of Islam. Publication of *Muslim* was temporarily suspended in 1923, whereupon Maudūdī moved to Bhopal, but in 1924 he returned to Delhi as editor of *Hamdard* (Sympathy), a newspaper published by Maulānā Muḥammad 'Alī (1878–1931), a leader of the Khalifat movement, and in 1925 Maudūdī became editor of *Al-Jamī'yat*, another paper published by Muḥammad 'Alī.

In 1926, as confrontations between Hindus and Muslims worsened, Svāmī Shraddhānand, the leader of the Shuddi movement, who had been publicly voicing his animosity towards Muslims, was killed by a Muslim, whereupon Hindus denounced Muslims and Gandhi declared, "Islam is a religion of the sword (*talwār*), and the religion of Muslims teaches such violence" (Maudūdī 1994: 14). In response Maudūdī wrote an essay entitled "Islām kā Qānūn-e Jang" (Islam's law of war), in which he sought to dispel misunderstanding of the Muslims' holy war, and this appeared in *Al-Jamī'yat* on 2 February 1927. After two instalments had been published, this essay was substantially revised and published as a book in 1930 under the title *Al-Jihād fī al-Islām* (Jihad in Islam).

In his preface to the first edition of this book, dated 15 June 1927, Maudūdī wrote as follows regarding his motives for writing this book.

Currently Europe is casting various aspersions and slurs on Islam for its own political ends, the prime example of which is that Islam is an uncompassionate religion and teaches its believers to kill people.... Europe has been tremendously successful in blocking the world's eyes regarding this issue. And nations with a subservient attitude [towards Europe] have thoughtlessly accepted, without any verification, the view of Islam's *jihād* presented by Europe as if it were a revelation from heaven.... There recently occurred the murder of Svāmī Shraddhānand, the founder of the Shuddi movement, and this incident has given ignorant people and those with narrow-minded views the opportunity to express erroneous ideas about *jihād*.... Furthermore, it was reported in the newspapers that [the arrested Muslim] considered the killing of Svāmī, an enemy of religion, to be a good deed and thought that he would be able to gain the qualification for

Scanned with CamScanner

during his childhood Maudūdī was compelled to speak the standard Urdu of Delhi at home (Nasr 1996:13). He studied the Qur'ān at home and then enrolled at a madrasa. But when he was twelve, his father moved to Bhopal to recuperate from an illness, and so Maudūdī left the madrasa after one year. With the family finding itself in straitened circumstances, in 1918 at the age of fifteen Maudūdī began to study composition and English together with his older brother Abū al-Khayr Maudūdī with a view to earning a living as a journalist.

At the time there was much discussion in India about the abolition of the caliphate (*khilāfa*) in Turkey, which had conceded defeat in World War I. The harsh measures taken by Great Britain against Turkey raised concerns about India's future, and an anti-British movement developed in India among both Hindus and Muslims. In March 1919 the Rowlatt Act, intended to crack down on the anti-British movement, came into effect, and in April a protest gathering was held in Jaliānwālā Bāgh, a park in the city of Amritsar in the Punjab, whereupon British Indian Army soldiers opened fire on the crowd, resulting in 379 fatalities according to official sources (but about 1,000 according to the Indian National Congress). This was the Jaliānwālā Bāgh massacre, and it resulted in an immediate upsurge of anti-British feeling. In November the All India Khilafat Conference was held in Delhi, and an anti-British non-cooperation movement, known as the Khilafat movement (Khilāfat taḥrīk), was launched. Because the movement also promoted patriotism and anti-British feeling, Hindu leaders also took part. According to some, the word *khilāfat*, meaning "caliphate," was regarded as synonymous with *khilāf* "opposition" and was interpreted in the sense of "opposition" to British rule and all forms of social and economic exploitation, and this was one reason that support for the movement transcended religious and sectarian differences (Kagaya and Hamaguchi 1977:105). Also in November 1919 a national organization of *'ulamā* from all schools, called the Organization of Indian Scholars (Jam'īyat al-'Ulamā-e Hind), was formed in Amritsar. The guiding principle of its activities was loyalty to the caliph's country of Turkey, and it regarded defence of the caliphate and observation of Islamic law (*sharī'a*) as religious duties, but it was also underpinned by anti-British feeling and a love of India.

However, the Khilafat movement was also behind a succession of violent incidents, and in 1922 Gandhi, who had been advocating non-violence and non-cooperation, announced the suspension of the non-cooperation resistance movement, which led to a widespread sense of failure among the movement's supporters. After this setback, Hindus and Muslims each launched their own movements, seeking solidarity amongst themselves, and conflict between the two groups increased. In the case of Hindus, the Shuddi (Purification) movement (Śuddī kī taḥrīk) and (Hindu) Sangatan (Consolidation) movement under the direction of Madan Mohan Mālavīya called in 1923 for conversion to Hinduism, while Muslims formed the Tablīghī Jamā'at (Preaching Party) and Tanẓīm (Organization) to promote the propagation of Islam. As conflict between Hindus

Scanned with CamScanner

The Horizons of Islam in South Asia: Iqbāl and Maudūdī

Yamane Sō

How wonderfully did Iqbāl express this reality!
Do not consult with Westerners about the Islamic state,
For the composition of the Prophet's people is special.
Both state and nation are formed under the name of the *ummah*,
And your *ummah* is built only through the power of faith.
(Maudūdī 1978a: 57)

PREAMBLE

South Asia has the largest population of Muslims of any region in the world, with more than one hundred million each in India, Pakistan, and Bangladesh. Muslims from this region have migrated to other countries around the world, where they have built up their own communities and international networks, and they are also known for their dynamic transregional commercial activities. As well, South Asia is known for having produced large numbers of activists and thinkers involved in Islamic revivalism and modernization. In this essay I shall attempt to shed light on the dynamics of Indian Muslim intellectuals in South India and on part of the intellectual foundations of the contemporary Islamic revivalist movement by exploring the thought and political activities of the poet Muḥammad Iqbāl (1877–1938) and the journalist and thinker Saiyid Abū al-A'lā Maudūdī (1903–79), both of whom have had an intellectual influence on Muslims in modern South Asia.[i]

1. MAUDŪDĪ AND *JIHĀD IN ISLAM*

Maudūdī was the founder of the Jamā'at-e Islāmī (Islamic Party), an organization seeking social reform in Pakistan through Islam, and he has been described as "the most systematic thinker of modern Islam" (Smith 1957:234). He was also a prolific writer, authoring more than 140 books and essays about Islam in Urdu. Representative of his writings are his translation of the Qur'ān (Maudūdī 1976) and his commentary on it (Maudūdī 1951–72), and even today Muslims in Great Britain, Southeast Asia and elsewhere continue to come in contact with the English translations of these two works. In addition, his main writings have been translated and introduced in many languages, including English, Arabic, and Persian, and consequently he is regarded as someone who established the philosophical guidelines of the revivalist movement in Islam beyond the borders of South Asia.

Maudūdī was born in 1903 in the city of Aurangabad in the Deccan in South India. His father was a lawyer who was descended from a line of Islamic saints, while his mother was the granddaughter of a renowned poet who had been a regular visitor to the Mughal court in Delhi. In spite of living in South India,

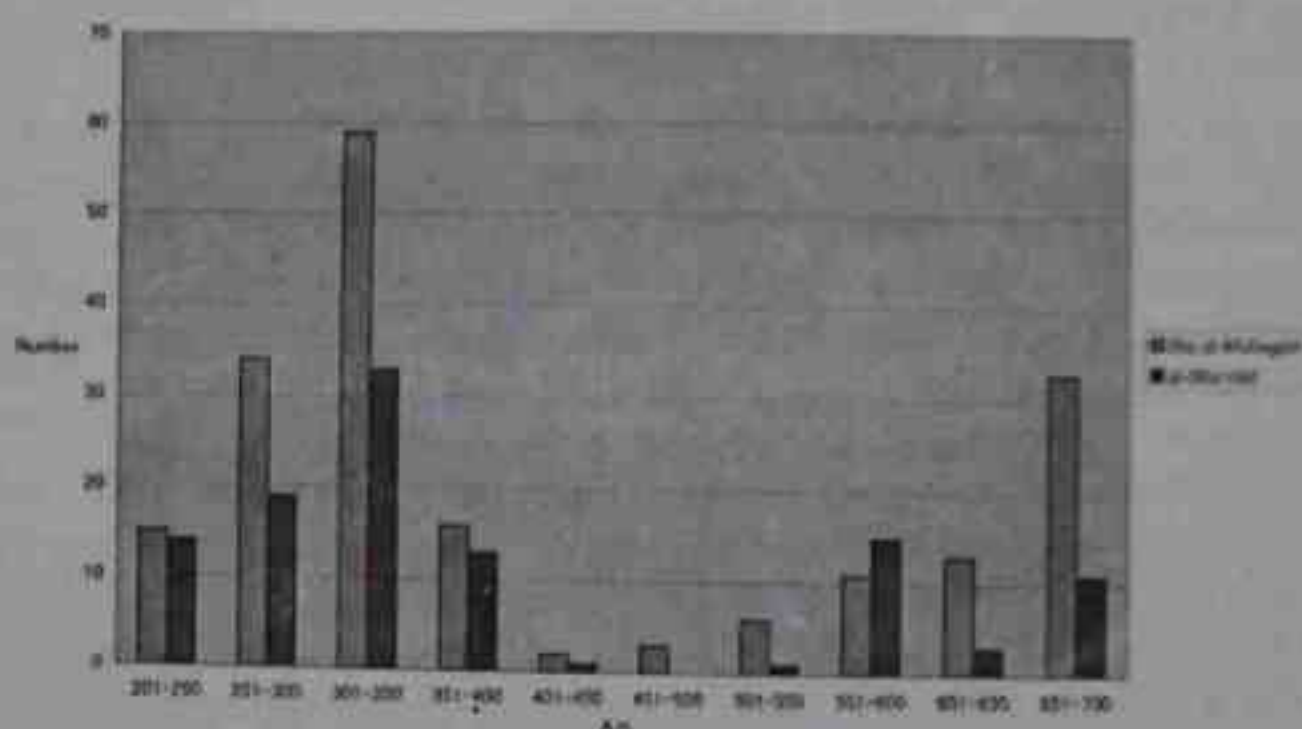
Scanned with CamScanner

I suppose that their 'fame' has been inherited in the Persianate world.[4] European studies, especially British studies, on Sufism seem to have largely based themselves on the Persianate world. The East India Company and the Asiatic Society in Calcutta are good examples of this tendency, because the northern part of South Asia was traditionally a part of the Persianate world. Here we can recall the following statements by Carl Ernst; i.e. "the term *Sufi-ism* was invented at the end of the eighteenth century, as an appropriation of those portions of "Oriental" culture that Europeans found attractive," after pointing out the achievements of Sir William Jones and Sir John Malcolm.[5] We should also pay attention to the fact that almost all of the famous 'prominent' personalities in 10th-12th Century were from, or flourished in, the areas east of *Khorāsān* district (roughly present Northeastern Iran).

I do not intend to say that their 'fame' was an 'invention of the tradition' by the modern Orientalists. Surely the Orientalists were based on a kind of heritage as their source. This heritage, however, was not shared by the Mamluk writers (and perhaps in most of the non-Persianate worlds.)

We should suppose that there is a big difference between the image of the history of Sufism among us and that among the Mamluk writers. As I mentioned above, the point here is not a historical fact but the fact that the image we have as a premise of our discussion was largely based on the heritage of the limited areas.

If the 'prominent' writers who have enjoyed their fame both in the Persianate world and among modern academicians were placed in the cultural history of Eastern Arab world, they could have been some of ordinary good writers among many others.

---

[4] This is not equal to Iranian world. What I intend here is the cultural world based on the Persian languages. It therefore includes not only Iran but also South Asia, Central Asia, Anatolia and Balkan areas.

[5] Ernst, *ibid.*, p. 9.

Scanned with CamScanner

the history of the world in general. Contrary to this, in the later period historians tend to limit their description to a dynasty. This can be the case of the biographies during the Mamluk Period. However, if we examine the names which Ibn al-Mulaqqin mentioned one by one, we can easily find that they are not limited in the Mamluk Period. The biography includes many *awliyā'* lived before tenth century, many of whom flourished outside the domain of the Mamluk Dynasty. Compared to this fact, the lack of the 'prominent' personalities between 10th and 12th Centuries in the biography is conspicuous, and it is difficult to explain this situation just from the limitation of the purview of the authors.

In the case of al-Hujwīrī and al-Ansārī, we can take the linguistic problem into our consideration. It is highly possible that their biographies written in Persian language were not easily read in the Arab world, although the Arabic language including the Qur'an and hadith was always read in the Persian world. This, however, does not prove the absence of the names of the authors who left their works in Arabic.

Henceforth we must watch the case from the other side. The true key to solve this difference of the image may consist in our description of the history of Sufism which is popular among us.

I have depicted the Sufi authors in 10th-12th Century as famous and prominent personalities in the history of Sufism. This is, of course, not my original opinion. Rather I only followed the widely accepted theory. Prevailing description on this period is that this is the period of systematization of the various Sufi ideas which were originated in the former century. What we generally understand about the Sufism in 10th-12th Century is that many texts were written to systematize the different ideas as well as to emphasize the compatibility between Sufism and jurisprudence (*sharī'a*)/theology (*kalām*), although originality of the ideas may not be found. I further dare to say that we can read the intention of the biographers to 'authorize' Sufism in their works.

I, however, do not claim that their 'fame' came from such an intention of their achievements. We should rather suppose that their 'fame' was established because their works were used widely by the scholars because of its convenience and easiness to access. We can also safely imagine that not only the scholars in the modern period but also some of the Muslim writers in the pre-modern period themselves utilized these works.

In the Mamluk Period, however, these writers did not enjoy such a 'fame' and the period when they flourished itself was disregarded compared to the period before and after it.[3] This observation leads us to the assumption that the works of the Muslim writers, on which the modern scholars relied when they mentioned the 'fame' of the writers in 10th-12th Century, were not those written in the *Mashriq* (East Arabian) world, to which the Mamluk Dynasty belonged.

[3] Here I must add to point out that some of the thinkers during the Mamluk Period mentioned some names of these personalities in their books. So what I intend to claim here is not that they were not known to the Mamluk thinkers at all, but they were not so famous as we imagine these days.

Scanned with CamScanner

between second and fourth century A.H. (eighth and ninth century C.E approximately).

2) Appendix: The names in this part are arranged in a chronological order.
3) List of the *awliyā'* who are well-known by their nicknames (*kunya*): The names are arranged in an arbitrary way. We cannot find any policy of the arrangement in this section.
4) Second appendix: The names are again arranged in an alphabetical order without any consideration of their year of death. This part in turn mainly covers the *awliyā'* between sixth and seventh century A.H. (twelfth and thirteenth century C.E. approximately).
5) Famous *awliyā'* in the eighth century A.H. (fourteenth century C.E. approximately): It doesn't show any year of death.
6) List of the *awliyā'* who are well-known by their *kunya* in the eighth century A.H.: It doesn't show any year of death either.
7) (Third) Appendix: *awliyā'* in the eighth century A.H. whose year of death is known.

S: 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī (d. 973/1565), *al-Tabaqāt al-Kubrā*

It mentions more than four hundred personalities arranged chronologically. The author mentions in the preface that he included the *awliyā'* ranging from the direct disciples of the Prophet Muhammad to the saints up to the end of the ninth century A.H. (and some of the tenth century).Included are 337 names as the saints up to the ninth century and 87 tenth-century teachers from whom the author himself received education.

When we examine these two biographies, we realize that, contrary to our expectation, we cannot find in these biographies most of those 'prominent' personalities of the period of authorization of Sufism. Although al-Sulamī, al-Qushayrī and al-Ghazālī are mentioned in Ibn al-Mulaqqin, such personalities as al-Sarrāj, al-Kalābādhī, al-Makkī, al-Hujwīrī, al-Isfahānī and al-Ansārī cannot be found. In the case of al-Sha'rānī's biography, none of these names are mentioned.

What is as important as, or rather more important than, the fact that these names are not mentioned is that the number of the headings of the personalities who were living during this period (10th-12th Century C. E.) is much less than that of the former and later periods (See the attached graph).As far as we read these biographies written in the Mamluk Period, this period of 'authorization' of Sufism gives us an impression of a kind of stagnation rather than that of an epoch-making establishment of Sufism.

3. The Difference of the Images of the History of Sufism

The question here is why there is such a difference of the impression. Because I have not yet finished the philological scrutiny, here I would like to confine myself to raise and examine several possibilities.

The first possibility is that these authors of the biographies limited their purview within Mamluk Dynasty. In the early days of Islamic world the historians wrote

Scanned with CamScanner

Fact or Fiction?: The Images of the Sufi Authors in 10th-12th Century

Tonaga Yasushi

1. The Authors during the Period of the Authorization of Sufism (10th-12th Century C.E.)

Two centuries between 950 and 1150 are sometimes called the turning point of the history of Islamic culture or the period of transformation.[1] In this period we can find many collections of anecdotes of *awliyā'*(saints) and Sufis. At the same time the classical Sufi manuals were written in order to obtain acceptance in the Sunni community, during what is known as the period of 'authorization' of Sufism.

As such classical Sufi manuals, we can mention the following titles; *Kitāb al-luma'* by al-Sarrāj (d. 378/988), *al-Ta'arruf li-madhhabahl al-taṣawwuf* by al-Kalābādhī (d. 380/990), *Qūt al-qulūb* by al-Makkī (d. 386/996), *Kashf al-maḥjūb* by Hujwīrī (d. 464/1071-2) and *al-Risāla al-Qushayrīya* by al-Qushayrī (d. 465/1072). These books often include the legal and/or theological arguments. For example, the compatibility with the Ash'arite theology or the Hanbalite jurisprudence was emphasized.[2] We can find such an example in *al-Risāla al-Qushayrīya* where the author paid enough attention to the compatibility of Sufism with the Ash'arite theology.

Parallel to such manuals, anecdotes of *awliyā'* and Sufis began to be collected. When we trace the history of Sufism we usually utilize the following books; Sulamī (d. 412/1021)'s *Ṭabaqāt al-Ṣūfiya,* Abū Nu'aymal-Isfahānī (d.430/1038-9)'s *Ḥilya al-awliyā' wa Ṭabaqāt al-aṣfiyā',* al-Anṣārī (d. 481/1089)'s *Ṭabaqāt al-ṣūfiya* and 'Aṭṭār (d.ca.628/1221)'s *Tadhkira al-awliyā'.*

2. Discourses in the Biographies during the Mamluk Period

Every student of Sufism knows that these authors like al-Kalābādhī, al-Sulamī and so on are very famous as prominent representatives of the period of so-called authorization of Sufism in the Sunnite milieu that almost all of the recent textbooks on Sufism mention their names.

Here I examine how the later biographies written in Mamluk Period treat these authors. The following two biogranhies are examined.

M: Ibn al-Mulaqqin (d.804 /1401), *Ṭabaqāt al-Awliyā'*

This text mentions about 280 persons including the author himself. The way of its arrangement is unique as follows.

1) Main text: The names are arranged in an alphabetical order without any consideration of their year of death. This part mainly covers the *awliyā'*

[1] E.g. D. H. Richards (ed.), Islamic Civilisation 950-1150, Oxford: Bruno Cassirer Ltd., 1973, p. vii.
[2] Carl W.Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston and London: Shambhala, 1997, p. 25.

Scanned with CamScanner

There was nothing left for BJP to do in UP as the UP Congress had successfully wiped Urdu from government schools.

7. Madarsas play a pivotal role in the perpetuation of Urdu literacy. Indeed they are the fortresses of those faithful to Urdu. Madrasas have made inroads into regions hitherto considered outside the traditional areas of Urdu literacy.
8. State-funded institutions with enormous funds have done poorly in the spread and perpetuation of Urdu literacy. Absence of accountability and transparency is at the heart of such failure.

IMMEDIATE ACTION PROPOSALS

1. The statistics collected in the Report are based on those supplied to the Commissioner of Linguistic Minorities and other sources. NGOs, voluntary organizations and those concerned with the promotion of Urdu should double check the statistics. For example, using Right to Information Act, RTI, an attempt should be made to find out the physical location of schools, sections/parallel classes identified by the governments in order to ascertain their actual existence. Part of the inquiry should be to verify the number of students and ascertain the exact degree to which Urdu in its own script is part of the curriculum.
2. Using RTI, a census should be undertaken to verify the actual number of teachers identified as Urdu teachers currently employed. Part of this inquiry should also include the total number of vacancies of Urdu teachers so far sanctioned and actually at work. A related item of inquiry should be to find out the appointment of inspecting staff for Urdu schools in each state. The Gujral Committee had recommended the creation of a Joint Directorate (Urdu) in each education department.
3. Appropriate authorities of Urdu Academy, NCERT, SCERT, and others should be asked to report on the state of the affairs about preparation, publication and distribution of Urdu textbooks in a timely fashion every year. If the authorities fail to furnish a report, recourse must be made to RTI.
4. The present Report is quantitative. Other researchers should undertake a study to report quality of Urdu literacy in schools weather run by the state at various levels, private organizations and madarsas.
5. The financial irregularities in all state-funded agencies such as NCPUL, Maulana Azad National Urdu University, and Urdu academies should be investigated to ensure accountability. The same applies to nongovernmental Urdu organizations that receive public funds.

Scanned with CamScanner

Urdu Literacy in Six States: Comparison of Urdu Enrollment in Six States in 2007-08

State	Urdu mother tongue Population in millions per Census 2001	Urdu Medium Enrollment in Primary-Secondary Schools	Source
Maharashtra	6.9	953028	State Report Cards
Bihar	9.5	874529	Ditto
Karnataka	5.5	473384	Ditto
Andhra Pradesh	6.6	311017	Ditto
Uttar Pradesh	13.3	128892	Ditto
Delhi	1.0*	25894	Ditto

*Delhi Urdu population in 2001 is 872,581,94 & rounded off to a million for 2010.

In light of the statistics shown above, it is clear that

1. Urdu literacy in India is highest in Maharashtra as measured by the number of schools, students, and teachers imparting education through Urdu medium or as a subject. It compares very well considering that its Urdu population is roughly the same as in neighboring Andhra Pradesh. Maharashtra's record is of course hugely better than Uttar Pradesh with twice larger Urdu population.
2. Bihar comes second, with the largest number of schools, students and teachers. But it does not compare as well when its larger Urdu population is taken into account. Perhaps it is due to the general poverty of population known as "backwardness," in Indian parlance.
3. Karnataka comes third. Despite its slightly smaller Urdu population with neighboring Andhra Pradesh, it has done better. This is surprising and calls for further investigation into this matter.
4. Andhra Pradesh is fourth. Despite, or because of the Nizams' legacy, it has not done as good as one would expect. It is perhaps because in the Nizams' era, the medium of instruction in government schools was predominantly Urdu, which changed after 1948 Operation Polo, as the new administration switched the medium to Telugu in most schools.
5. The combined literacy figures of the three states of AP, Karnataka and Maharashtra conclusively establish that Urdu literacy is now highest in the Deccan states. It is hardly a coincidence. Literary Urdu in the form of Deccani or pre (or proto)-Urdu began fully two centuries before Urdu literacy began in the plains of northern India.
6. Delhi and UP combined come a distant fifth, firmly blasting the myth that *wadi-i Gang-o jaman*, Indo-Gangetic plains is the heartland of Urdu. In the post-colonial state-sponsored culturecide, Urdu literacy is nearly wiped out in UP. Ideological opposition to the teaching of Urdu is harshest in Uttar Pradesh, regardless of political parties in power. In this regard there is no difference between the BJP, Congress and other parties. The removal of Urdu from state schools happened in the heyday of Nehru, not that of Vajpayee.

Scanned with CamScanner

The A.P. Academy's we' site claims that there is a scheme of Open Urdu Schools, "meant for the Urdu mother tongue drop outs at primary level in 8 districts, [through which] 100 Urdu Open Schools [have been] established---(Hyderabad 40, Ranga Reddy 10, Medak 08, Nizamabad 08, Kurnool 10, Guntur 08, Cuddapah 08, Anantapur 08).[43] It also awards "best" Urdu teachers and students.

The Delhi Urdu Academy runs several programs related to literacy, such as Urdu adult education program, Urdu coaching classes, Urdu Certificate course centers; a part time Urdu teaching program in schools and scholarship and prizes for students in Urdu medium schools or students opting for Urdu as one subject in schools.[44] There are no statistics about the number of students involved in each of the schemes nor any information on when each program began.

The **Central Institute of Indian Languages** (CIIL) was set up on the 17 July 1969 to assist and co-ordinate the development of Indian Languages in Mysore. The Institute is charged with the responsibility of serving as a nucleus to bring together all the research and literary output from the various linguistic streams to a common head and narrow the gap between the basic research and development; research in the field of languages and linguistics in India.

The **CIIL** also runs seven Regional Centers in the various linguistic regions of the country to help and meet the demand for trained teachers to implement the three-language formula and thereby provides assurance to linguistic minorities. It has published a few books on Urdu, see its website http://www.ciil.org/
The CIIL runs an online course for learning Urdu, though it would be good to know how many people have used it since the year it began, which is not indicated. There are two Urdu Research and Teaching Centers that CIIL runs in Lucknow and Solan, Himachal Pradesh. An independent assessment of their scientific output in the development of Urdu pedagogy is needed, though the one page devoted to it in Jaafari Report is not encouraging.[45]

MAJOR FINDINGS

The major findings of the Report based on the statistics state education authorities provided to the CML and to the State Report Cards establish the state of Urdu literacy in India. The most recent statistics available through the State Report Cards are shown in the following table. The states are noted in order of highest Urdu enrollment, which are compared with Urdu population in each state. If the enrollment figures are compared with Muslim population in each state the results will be even more revealing.

---

[43] There is no indication of what year this scheme began, see http://www.aponline.gov.in/apportal/departments/departments.asp?dep=25&org=168&category=about#openSchools
Accessed on May 14, 2010.
[44] http://artandculture.delhigovt.nic.in/urdu/scheme.htm
Accessed on May 14, 2010
[45] Jaafari Report, p. 93.

Scanned with CamScanner

However, allegations of fraudulent schemes in the NCPUL led to the arrest of its director Hamidullah Bhatt in 2005.[37] But, using his clout with Kashmiri members of parliament, Bhatt managed to come back to the same post in April 2009, despite demand for his removal by academics, activists, and scores of parliamentarians cutting across party lines.[38] Bhatt eulogized Urdu-hating BJP's union minister for Human Resource Development during 1999-2004 and initiated schemes clearly injurious to Urdu.[39]

In 2006, the Ministry of Human Resource Development established three centers professional development of Urdu teachers at Maulana Azad National Urdu University in Hyderabad, which is called Center for Professional Development of Urdu Teachers, see its website http://www.manuu.ac.in/cpdumt.html

And at Jamia Millia Islamia, it is called Academy of Professional Development of Urdu Medium Teachers http://www.jmi.ac.in/apdumt/majorareas_apdumt.htm and at Aligarh Muslim University in Aligarh it is called Urdu Academy, see http://www.amu.ac.in/uacademy.htm

The websites indicates various programs and courses that the centers offer, though an independent assessment of their activities so far is unknown.

Governments in AP, Bihar, Delhi, Karnataka, Maharashtra, and UP established Urdu academies between 1972 to 1981 with the objective of advancing the cause of Urdu. However, many of the Academies have become dens of corruption and malpractices exemplified by the case of financial scandal that rocked the UP Urdu Academy in November 2005 involving illegal withdrawal of funds.[40] Issues other than finances also plague Urdu academies. Evidently, "less than one third of the 45 board member of the Andhra Pradesh Urdu Academy know the language," [41] in 2002. Six years later, a *Deccan Chronicle* report headlined "Urdu, Greek to Academy Staff," quotes the Academy President Rahimuddin Ansari saying that the director does not know how to read or write Urdu."[42]

---

[37] Athar Farouqui, "The Great Urdu Fraud," *The Milli Gazette* (1-15 May 2005), inter edition; "CPUL's Hamidullah Bhatt in CBI Net," *The Milli Gazette* (16-31 October 2005), p. 20; Andalib Akhtar, "Committee to Probe Activities of Urdu Council," *The Milli Gazette* (1-15 August 2005), p. 17; "NCPUL and Hamidullah Bhatt: Fall of the Invincible," *The Milli Gazette* (1-15 November 2005), pp. 16-17.

[38] Anita Joshua, "MPs Demand Removal of NCPUL Director," *The Hindu* 18 August 2009, internet edition.

[39] Bikramajit De, "Abuse of Urdu," *Economic and Political Weekly* (27 November 2004), pp. 5085-5088.

[40] "Financial Scandals," *The Milli Gazette* (1-15 February 2005), http://www.milligazette.com/Archives/2005/01-15Feb05-Print-Edition/011502200559a.htm Accessed on May 10, 2010.

[41] "Urdu Panel Does not Know Urdu," *Deccan Chronicle* (8 October 2002), internet edition.

[42] "Urdu, Greek to Academy Staff," *Deccan Chronicle* (28 January 2008), internet edition.

Scanned with CamScanner

5	2004	7025	2779	2739	1487	227	135	9991	4401
6	2005	4595	2447	1933	1382	155	110	6683	3939
7	2006	1781	1251	1048	827	107	83	2936	2161
8	2007	2130	1678	1220	1021	96	81	3446	2789
9	2008	1824	1404	1204	1075	46	42	3074	2521
10	2009	1705	1263	991	886	46	35	2742	2184

In 1999, the AP Board of Intermediate Education recognized the Fazil course as equivalent to Intermediate in Humanities for all those students who studied English as one of the subjects. However, the BIE derecognized the Fazil degree in 2004.[33] Despite recognition by several universities, the decision of the BIE put thousands of students in uncertain conditions, as many were appearing for District Selection Committee (DSC) exams, upon passing which they would have qualified to obtain jobs as School Assistants in secondary schools and as Secondary Grade Teachers, SGT. The Idarah is working to get the recognition restored in order to ensure students' continued interest in the diplomas.

The Hyderabad-based Foundation for Educational and Economic Development; FEED, established in 1993, runs 57 Urdu medium schools across Telangana, according to its 2010 report.[34]

BEYOND FORMAL EDUCATION: STATE-FUNDED INSTITUTIONS

The union government established a well-funded central organization called Tarraqi Urdu Board in 1969 funded by the Ministry of Education. The union government reconstituted the Board as the National Council for the Promotion for Urdu Language, NCPUL in 1996 under the Ministry of Human Resource Development. The foundation stone for a dedicated office building for the Council was laid on 27 March 2010 in Jamia Nagar's Okhla Vihar area in New Delhi. It runs a scheme for the establishment of Urdu study centers to run one year diploma course.[35] What have been the successes, lessons or failures of this scheme? It is yet to be disclosed, though Vice-Chairman of NCPUL Chandrabhan Khayal claimed that "there were around 350 centers to teach Urdu till a few years ago. Now [in 2010] we have 662 centers around the country…Each center has at least 30 or more students."[36]

---

[33] J.S. Iftekhar, "DSC-2003: Urdu Fazil Students in Quandary," *The Hindu* (26 February 2004), internet edition, idem, "DSC Notification Baffles Urdu Medium Students," *The Hindu* (7 December 2003), internet edition; and "DSC Candidates in a Fix," *The Hindu* (2 July 2006) internet edition.

[34] Report on http://www.feed-hyd.org/aboutus1.htm
Accessed January 11 2010; according to the Foundation newsletter, there were 9, 350 students in its 57 schools, while its only 5 English medium schools enrolled , 2660 students located in Adilabad, Mahboobnagar, Medak, Nizamabad and Rangareddy district, see *FEED Newsletter* 4 (2009-2010), p.4.

[35] http://www.urducouncil.nic.in/
Accessed on May 10 2010.

[36] Mohammed Wajihuddin and Anahita Mukherji, "Urdu and Sanskrit Hold Fort," *The Times of India* (27 March 2010) internet edition.

Scanned with CamScanner

of Jamia Anwar Saeed, (d. 2009) was responsible for a major embezzlement, as "all the money in different accounts of the Jamia has been emptied, rather stolen. Its Rs 15 million deposit with Steel Authority of India (SAIL) has been withdrawn and squandered away."[27] A new registrar Saba Khan took over the job in 2005.[28] Since then she and the Officer on Special Duty, OSD Farhat Ali Khan have steadily worked for restoring Jamia to its earlier role, and advance its mission. Thus in 2009 as many as 70,000 candidates appeared for the five exams it held. While the numbers dipped to 68,000 in 2010 for various reasons beyond the control of Jamia, OSD Farhat Ali Khan estimates that a 100, 000 candidates will appear for exams in 2011. In the 2010 exams, 10,000 belonged to the Muallim-i Urdu category who are likely to get jobs as teachers in UP. [29]

The Jamia Millia Islamia's Center for Distance and Open Learning runs an Urdu correspondence course through English and Hindi since 1970, as gleaned from its website http://www.jmi.ac.in/cdol/ucc.syllabus.htm

The present writer was unable to obtain any statistics showing the performance of this course over the years.

In Andhra Pradesh, there are two examples of efforts to teach Urdu outside the formal, state-funded school system. One is run by the Anjuman-i Tarraqi-i Urdu. The summer school began in 1975. Consisting of six weeks of classes in which students ranging in age from 6 to 22 take part, the summer school is designed for those who want to learn basic Urdu. Each year about 150 pupils enroll, according to Ghulam Yazdani.[30]

The daily *Siyasat*, a family-run newspaper launched a basic Urdu literacy program in June 1994, under one of its unit, the Abid Ali Khan Educational Trust. It devised three basic, progressive levels for learning to read and write basic Urdu. They are called Urdu Dani, Urdu Zaban Dani, and Urdu Insha. The first two levels concentrate on reading, the third on writing. The Trust supplies the Urdu primers, pencils, notebooks and the blackboards. Each course is programmed for six months, weekly duration consisting of one hour per day of teacher/learner interaction. The students are both adults and children. The literacy program is very popular among women as documented by UNESCO.[31] By 2010, over a million students had gone through the program. The Abid Ali Khan Trust's Urdu literacy program has spread beyond Andhra Pradesh to a number of other states. In 2010,

---

Accessed on June 8, 2010.

[27] Ubaidur Rahman, "Jamia Urdu Thrown to the Wolves," *The Milli Gazette* 01/08/2001, posted on http://www.milligazette.com/Archives/01082001/07.htm
Accessed on June 8, 2010.

[28] "Saba Khan New Registrar of Jamia," ***The Milli Gazette*** (1-15 April 2005) posted on http://www.milligazette.com/Archives/2005/01-15Apr05-Print-Edition/011504200555.htm

[29] Interview with Farhat Ali Khan, Aligarh June 10, 2010.

[30] Conversation with Ghulam Yazdani of Anjuman-i Tarraqi-yi Urdu, AP, June 6, 2010.

[31] *Education Initiative for Women by The Siyasat Daily*. Paris: Unesco, 2006, available on http://unesdoc.unesco.org/Ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=147090&set=4B16362B_2_73&database=gxd&gp=0&mode=e&lin=1&ll=f

Scanned with CamScanner

for the students.[19] In 1998, the DTC Superintendent H.U. Azmi estimated "20,000 independent and self-supporting maktabs (primary schools) all over the state," of UP.[20] Ten years since Azmi's statement, a much lower figure has been given by a DTC official, "almost 12,000 maktabs," according to Masudulhasan Usmani.[21] Mostly recently, there are a mere 1000 maktabs in the state. The students obtain basic education through Urdu in science, math, Hindi, and Islamic studies. At the fifth grade, the students go through an entrance exam. If the students pass, they can then enter either government schools or go to the higher grades of madarsa education.[22] Some 10, 000 students are enrolled in 2010 in the maktabs.[23]

Jamia Urdu is an examination body formed as Bazm-i Iqbal in Agra in 1939. It changed the name to Jamia and moved to Aligarh in 1949. The Jamia's purposes, among others are, "to promote Urdu as mother tongue," and "to establish examination centers."[24] Correspondence course and long distance learning is also among the purposes of the Jamia, though not accomplished. The name *Jamia* Urdu is inaccurate. In Urdu, *jamia* means university. Jamia Urdu is not a university. It is an examination body, pure and simple. The Jamia provided an opportunity for a large number of indigent students who could not afford the cost of formal education to obtain certificates of various levels based on home learning. The number of candidates appearing for the Jamia's examinations shows an impressive increase from 1949 to 1989 in various states.[25] The Jamia established its own curriculum and a book depot for distribution of textbooks. It owns a purpose-built building and paid staff—numbering 135 in Aligarh in June 2010. The Jamia's brochure available in June 2010 informs that its examinations (therefore its certificates) are recognized by 16 universities, 4 boards/directorates of education in 3 states as well as three governments. Annually, it holds five examinations, namely Ibtidai, Adib, Adib-i Mahir (first and second years); Adib-i Kamil, and Muallim-i Urdu (first and second years). Muallim-i Urdu certificate holders are able to qualify for Basic Training Certificate, (BTC) enabling them to obtain jobs in primary schools in UP.

At the close of the twentieth century, the Jamia was at the threshold for further progress, but those at the helm of its affairs took a different course. According to journalist Ubaidur Rahman, "Jamia, where around 1.4 lakh students appeared in different examinations in 1998, has seen a steady decline ever since. Only 64 thousand students appeared in different examinations in 1999 and the strength declined further to a meager 35 thousand last year."[26] Evidently the then registrar

[19] Qazi Mohammad Adil Abbasi, *Aspects of Politics and Society: Memoirs of a Veteran Congressman*, (New Delhi: Marwah, 1981), p. 163.
[20] Azmi, op. citi. 148.
[21] Omair Anas, "Deeni Taleemi Council," *Radiance* (30 October-5 November 2005): 82-85.
[22] Interview with Dr. Masudulhasan Usmani over the phone May 23, 2010.
[23] Interview with Dr. Masudulhasan Usman over the phone May 23, 2010.
[24] *Tarikh-i Jamia Urdu: Bayadgar-i Jashn-i Zarrin*, edited by Masud Husain et al, (Aligarh, 1990), p. 84.
[25] *Tarikh-i Jamia Urdu: Bayadgar-i Jashn-i Zarrin*, op. cit, pp. 134,192-93.
[26] Ubaidur Rahman, "Jamia Urdu Thrown to the Wolves," *The Milli Gazette* 01/08/2001, posted on http://www.milligazette.com/Archives/01082001/07.htm

Scanned with CamScanner

problem of retention and achievement at a nascent age. Since most parents in slums are illiterate and unable to help their children, the *Balwadis* are a big help. The second program *Balvachan*, "child's promise," is for pupils from ages 5 to 6, is designed for children who are attending *Balwadis* and *Anganwadis*. It seeks to build their language and math skills to quip them to enter schools. Working children pose a barrier to Pratham 's mission of "every child in school and learning well." To end this barrier, the *Pratham* set up a number of residential schools to teach children who have been rescued from work. Through Residential Bridge Course the children are mainstreamed into schools. Non Residential Bridge Course Centers is another program meant for children between the ages 3-14 years. The centers are established to target the dropout and the children who have never been to schools. The Centers are run in partnership with Sarva Shiksha Abhyan, (SSA) "education for all," a state-run initiative. Mother Literacy Program of Pratham aims at imparting literacy skills to females of age 15 and up. This program helps make the students literate with basic math and imparts self-confidence in them to assume active role in the education of children of their families. There is also a *Pratham* 's pilot program of 30 madarsas in Hyderabad in partnership with SSA. Finally, the *Pratham* has School-Community Linkage Program in partnership with SSA, whose main goals are to make students identify alphabet and numbers; proficiency in reading fluently; writing paragraphs; and to do arithmetic appropriate to their respective standards. The parents will be involved in improvement of learning quality, to mainstream children to schools, to increase attendance rate and retention of children, and to activate libraries.

It has began an Urdu literacy program as well, as documented on its Urdu report website, http://www.prathamap.org/Urdu%20Report.html

Pratham has produced some quality storybooks inaugurated in 2009 by Vice President Hamid Ansari, see
http://www.indiaeducationdiary.in/showCD.asp?newsid=1821

The Maktabs, as distinct from madarsas, for instance, merit study. One example is found in Jamilur Rahman's thesis on Delhi maktabs.[16] The Deeni Taleemi Council of Uttar Pradesh (DTC) is another such institution. Began in 1959 under the leadership of Mawlana Abulhasan Ali Nadwi (1913-1999) and Qazi Adil Abbasi (1898-1980), among the functions of the DTC is to "popularize Urdu as the medium of instruction in schools."[17] By late 1970s, Abbasi claimed that there were "about nine thousand primary maktabs," spread over "46 districts," with "a total student population of about 5 lakhs."[18] The DTC "prepared and published the textbooks,"

[16] Jameelur Rahman, *A Study of the Role of the Maktabs in the Total Literacy Campaign in the Muslim Areas of Walled City of Delhi*, M.Ed dissertation, Dept. of Education, Jamia Millia Islamia, 1995).
[17] H.U. Azmi, "Contribution of Deeni Taleemi Council to Muslims' Education in Uttar Pradesh," p. 149, in *Education and Muslims in India Since Independence*, edited by A.W.B. Qadri, (New Delhi: Institute of Objective Studies, 1998), pp. 147-150. Azmi was the superintendent of DTC in 1998.
[18] Qazi Mohammad Adil Abbasi, *Aspects of Politics and Society: Memoirs of a Veteran Congressman*, (New Delhi: Marwah, 1981), p. 161.

Scanned with CamScanner

Rajasthan	1570	747+256	261	5000[12]
Tamilnadu	2			
Tripura	41			
Uttarkhand	92			
Uttar Pradesh	997	291	706	2160[13]
W. Bengal	508	508		575[14]
Total	14229	6867	2588	

Source: Regulatory Mechanisms for Textbook and Parallel Textbooks Taught in Schools Outside the Government System: A Report, by Committee of the Central Advisory Board of Education, Ministry of HRD, 2005, p. 39.

How many students are there in the madarsas? The Sachar Committee's estimate is 4 percent of the total Muslim student enrollment. This is still a sizeable number.

BEYOND FORMAL SCHOOLS AND MADARSAS: THE NGOS

Besides the madarsas, there are a number of other institutions involved in imparting preschool and elementary education through Urdu. The most recent example is that of *Pratham*, which means beginning or start in Sanskrit. Pratham is the largest non -governmental organization working to provide quality education to the underprivileged children of India. Pratham was established in 1994. See its website http://www.pratham.org/

Basing on the widely accepted estimate that nearly 90 percent of all Indian students receive primary education through mother tongue, Pratham started a program of preprimary education run in the poorest *bastis,* or slums run by teachers—mostly female—coming from the same community as the students.[15] Pratham runs several specific programs: the first is *Balwadi*, literally meaning "baby sitting," but which provides preschool education to children from ages 3 to 5 years. The Balwadi classes build the social, emotional, motor and cognitive skills of the children, thereby preparing them to adjust to the school atmosphere. This also helps the

---

[12] "In Rajasthan, 3.5 Lakh Students Receive Education in 5000 Madarsas," *The Milli Gazette* (16-31 August 2009), p. 9, quoting a report of the State Education Department based on the year 1999-2000 estimates.

[13] This is a combined figure for three levels of madarsa education in UP, Tahtaniya, primary from class 1-5 (451) ; Fauqaniya, middle, 6-8 (316); ; Aliya, high (1393). Figures for the year 2009/2010 supplied by the Deputy Registrar of UP Madarsa Board via Prof. Masood Alam Falahi, Maulana Azad National Urdu University, Lucknow, January 11, 2010 by email.

[14] Syed Ahmed, "NCERT Hails Madrasa Education System," *Radiance* (27 September-3 October 2009), pp. 12-14. This figure closely tallies with the announcement of the State Minority Affairs Minister Abdus Sattar's statement in October 2009, reported by Subir Bhaumik, "India State Changes Madrasa Rules," *BBC News* online 16 October 2009. Abdus Sattar's figure was a total of 576 madarsas. The madarsas in Bengal have a long history, see *History of Madrasa Education with Special Reference to Calcutta Madrasa and W.B. Madrasa Board*, (Calcutta: Rays Anwar Rahman, 1977).

[15] See MIT's Jameel Poverty Action Lab Policy Brief, no 2 on Pratham at http://www.povertyactionlab.org/evaluation/teaching-pre-schoolers-read-randomized-evaluation-pratham-shishuvachan-program-india
Accessed on July 20 2010

Scanned with CamScanner

Islam in it is unrivalled by any Indian language, Urdu is the natural choice as the medium of madarsa education. The curriculum, content, "relevance," and standard of education at the madarsas, is irrelevant to the purposes of this Report, which is to gauge the status of literacy in and education through Urdu. How many madarsas there are in the country? The Union Ministry of Human Resources Development estimates the nationwide total as around 27, 500, according to a 2006 press report, though it does not tally with other figures attributed to it.[6] The following table gives both HRD and other estimate of number of madarsas.

Madarsas in Selected States of India

State	Recognized Madarsas Per HRD	Madarsas/Maktabs Supported under SSA Per HRD	Unregistered/unrecognized Maktabs/Madarsas supported under SSA Per HRD	Madarsas Per Other Estimates
AP	103			250[7]
Assam	384	395	588	633[8]
Bihar	3577	882		1118[9]
Delhi			40	
Gujarat	1050			
Haryana			30	
HP	8	5	67	
Karnataka	323			
Kerala	42			
MP	4472	3280		
Maharashtra				2637[10]
Manipur				72[11]
Orissa	887	500	123	
Punjab			14	

[6] "Number of Madarsas in the Country," *The Milli Gazette* (16-31 March 2006), p.20.
[7] Based on estimate of Rahimuddin Ansari, Secretary, Dini Madaris Board, AP, given to the author in Hyderabad, 9 December 2009. He estimates the total number of resident and nonresident students at various madarsas to be around 5,000 and 6,000 respectively in all of AP.
[8] Syed Ahmed, "Assam Seeks 50 Crores for Madrasa Modernization," *Radiance* (1-7 November 2009), pp. 13-14. The discrepancy between the HRD and Assam Madarsa Board may be because of different dates from which the data is available.
[9] Figures obtained from the Bihar State Madrasa Education Board website http://biharmadrasaboard.edu.in/index.html
Accessed on January 8, 2010, the same figures also given in *Socio-Economic Status of Muslims in Bihar*, (Patna: Asian Development Research Institute, 2005?), pp. 138-139. The Report has evidently gone missing, see, "Govt Report on Status of Bihar Muslims Goes Missing," *The Times of India*, (15 March 2006), p. 15.
According to Mohd Shafiquzzaman, in 2001, in Bihar "there are 1307 affiliated Madarasas…receiving grand from Madarsa Education Board, and 2986 madarasas without grant from the Bihar Madarsa Board," which incidentally was established way back in 1922? It began as Madarsa Examination Board.
[10] Figure supplied by *Lok Rajya*, (September 2008), p 311. *Lok Rajya* is a government monthly publication in Urdu published in Mumbai.
[11] Syed Ahmed, "A Madrasa Board in Manipur in the Offing," *Radiance* (23-29 August 2009): 16-17. Apart from madarsas, there are 97 *maktabs*.

Scanned with CamScanner

Role of Madarsas in Urdu Literacy in India

Omar Khalidi

Madarsas have a long and distinguished history in India. They have existed since the early days of Islam in the subcontinent. While the histories of major institutions such as Deoband, Nadwat al-Ulama and others are available, there are no reliable statistics for madarsa students and teachers in the past to measure their extent, geographic location and influence.[1] For more recent times, there are some statistics. The Hamdard Education Society in New Delhi conducted a survey of 576 madarsas between 1989 to 1991. It reveals an expansion of madarsas from 1, 06, 678 in 1989 to 1, 47, 011 two years later.[2] Citing unnamed, undated surveys conducted by National Council of Applied Economic Research (NCEAR) and National Council for Educational Research and Training (NCERT), the Sachar Report claims "that only about 4% of all Muslim students of the school going age group are enrolled in the Madrasas. At the all-India level this works to be about 3% of all Muslim children of school going age. The NCAER data is supported by estimates made from school level NCERT (provisional) data; which indicates a somewhat lower level of 2.3 % of Muslim children aged 71-9 years who study in Madrasas. The proportions are higher in rural areas and amongst males."[3] According to India Human Development Survey data of 2005, enrollment figures in Madarsas are only about one percent of the overall population. This calculates to about 5% of the Muslim children.[4]

Regardless of exact numbers, the madrasas play a major part in Urdu literacy. The language of instruction in most madarsas has been Urdu in most states of India. In some madarsas of Kerala, Tamilnadu and West Bengal, the language of instruction is naturally Malayalam, Tamil, and Bengali respectively.[5] But these are exceptions; the rule still is that Urdu is the language of instruction in madarsas. It is not the purpose of madarsas to specifically promote Urdu, but given that literature on

---

[1] Statistics for enrollment at Deoband and Nadwa from 1945-71 in Mushirul Haq, "Religious Education," pp. 22-42, in his *Islam in Secular India*, (Simla: Indian Institute of Advanced Studies, 1971); and more recent research in *Islamic Education: Diversity and National Identity, Dini Madaris in India Post-9/11*, edited by Jan-Peter Harmut and Helmut Reifeld, (New Delhi: Sage, 2006).

[2] Qamaruddin, *Hindustan ki Dini Darsgahen*, (New Delhi: Hamdard Education Society, 1996), as cited in Qamaruddin, "Status of Madrasa Education in India," *Radiance* (10-16 August 1997), pp. 33-34.

[3] *Social Economic and Educational Status of the Muslim Community of India*, (New Delhi: Prime Minister's High Level Committee, Government of India, 2006), pp. 75-77, citation on p. 77. http://minorityaffairs.gov.in/newsite/sachar/sachar.asp

[4] http://www.ihds.umd.edu/
Accessed 30 June 2010. I am indebted to Prof. Solande Desai for this reference.

[5] B.M. !dinabba, from the Beary ethnic group of Muslims in Karnataka made what must be characterized as a highly eccentric statement calling upon Madarsas in his native state to adopt Kannada instead of Urdu, see Jaideep Shenny, "Idinabbad Keen on Madarsas Adpopting Kannada," *The Hindu* 7 March 2005, internet edition; "Kannada Camps in Madarsas and Mosques," *The Hindu* (12 June 2010), internet edition.

Scanned with CamScanner

Only at the opening of the twentieth century did English literature produce a personage who had worked for some time in the Levant and who had linguistic knowledge of the literatures of the three great Islamic tongues, Arabic, Persian and Turkish, in the shape of James Elroy Flecker, and this writer's career was to be cut tragically short by the lingering illness which dogged his later years and was finally to kill him by the age of thirty.

Scanned with CamScanner

Both renderings are acceptable, with Gibb trying to ensure that all words are exactly put into English. For other examples of Nesimi's poetry from *Mansur* with translations by both Flecker and Gibb, reference may be made to Wasti's doctoral thesis.[36] Flecker's plan appears to have been to lump together the historical Mansur al Hallaj,[37] the fictional Mansur of his own story and the poet Nesimi into a heretic concoction.

Furthermore, in the story, *Mansur*, Flecker mentions the *Iskender Name* [The Alexander Epistle] "which Hamedi wrote in a hundred thousand lines." This is a reference to the long Turkish poem of this title by Ahmedi.[38] In his own short poem titled *The Ballad of Iskander*, Flecker inserts an epigraph to point out that 'Aflatun and Aristu and King Iskander are Plato, Aristotle, Alexander'. In the poem, Alexander, who calls himself 'King of Everywhere and Everything' equips a ship to travel the worlds he has not conquered. After twenty years, the ship turns black and the crew members [including the two philosophers] have become all old and grey-bearded, but they encounter a phantom silver ship into which they are magically absorbed to continue their voyage into unknown stretches of space and time.

After the efforts of Gibb, Flecker and a few others, attempts at providing suitable translations in English of Ottoman poetry in the early years of the 20th century more or less subsided or were restricted to specialist publications. This was partly inevitable, as the collapse of the Ottoman Empire at the end of the First World War of 1914-1918 restricted the area in which Turkish was written and spoken to a fraction of its earlier size. A recently published evaluation of late Ottoman Turkish poetry [with English renderings] is available.[39]

The importance of Flecker, in Bosworth's estimation,[40] lies in the special Oriental background and unique achievements of his all-too-brief life:

---

[36] Syed Munir Wasti, The Writing of James Elroy Flecker with Special Reference to his Treatment of the East, Thesis accepted by the University of Karachi for the degree of Doctor of Philosophy, 2009, Chapter 8.

[37] Like Fazlullah and Nesimi, Mansur al Hallaj [858 – 922] came to an unfortunate end, as he was executed on the orders of the then Abbasid Caliph Al-Muqtadir. Mansur [his title Al Hallaj means 'cotton carder' in Arabic] was a mystic of Persian origin who lived in Baghdad. He travelled widely and taught a somewhat ecstatic and exaggerated version of the Islamic faith. He invited opprobrium with utterances like *An al Haqq* [I am the "Truth"] – which could be and were misinterpreted as pantheism.

[38] The dates of birth and death of Ahmedi are not definitely known, but his *Iskender Name* was completed in 1390 AD and has 8250 couplets dealing with Alexander on the lines of Firdausi's Shah Nama. For more information on Ahmedi and his work, refer to E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry, Vol. I*, (London, Luzac & Co.), reprinted 1984, pp. 260 – 298.

[39] Syed Tanvir Wasti, *An Introduction to Late Ottoman Turkish Poetry*, (Berkeley: Computers and Structures, Inc., 2012), 288 pp.

[40] C. E. Bosworth, 'James Elroy Flecker: Poet, Diplomat, Orientalist', Bulletin of the John Rylands University of Manchester, 69/2, (Spring 1987), pp. 359 – 378.

Scanned with CamScanner

This has been suggested by a *ghazel* of similar tone and tenor by the Turkish poet, Sümbülzade Vehbi,[31] which goes thus:

The ruthless flower-gath'rer plucked the
rose and went his way.'[32]

Vehbi's original Turkish line conveying the above sentiment reads as follows:

Gül-çîn-i bî amân koparub gitti gülleri

Another item in Flecker's work where a Turkish poet and his work appear prominently is the story called *Mansur*.[33] The hero of this short story, Mansur, is captivated by the poetical contents of the Divan of the Ottoman poet Nesimî[34], one of the earliest Hurufi[35] poets, and there are several quotations from Nesimî's poetry in the story. The versified advice of Nesimî's brother, Khandan, is as follows in the original Turkish:

Gel bu sırrı kimseye fâş etme
Han-ı hâs'ı âmîye âş etme

The English version of the couplet is given thus by Flecker:
Disclose to none the secret word,
Nor feed with sweets the vulgar herd.

Similarly the translation by Gibb is as follows:
Look ye, unto none disclose the Secret Word;
Feed not from the Chosen's board the common herd.

---

31 Sümbülzade Vehbi [died in Istanbul at the age of over 90 years in 1809 AD] was an Ottoman poet of the Romantic school whose work has also been discussed in E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry, Vol. IV*, London, Luzac & Co., reprinted 1967, pp. 242 – 265.

32 E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry, Vol. IV*, London, Luzac & Co., reprinted 1967, p. 260.

33 James Elroy Flecker, *Collected Prose*, G Bell and Sons, London, 1920, pp. 47 – 55.

34 Nesimî was the poetical name used by Syed Ali Imaduddin, a Hurufi mystic whose date of birth is said to be 1369 AD, and who wrote in Arabic, Turkish and Persian. Nesim [no longer extant] was the name of a place near Baghdad. Nesimî was punished for his deviant statements based on his adherence to the heresies of the Hurufi sect by being flayed alive in Aleppo at some date between 1404 and 1417 AD.

35 Hurufism, from *huruf* [literal meaning "letters" of the alphabet] was an esoteric and cabbalistic Sufi doctrine, which spread in areas of Persia, Anatolia and Azerbaijan in the late 14th century. The founder of the Hurufi movement was Fazlullah [1340–1394]. Born in Astrabad, Iran, he was attracted to Sufism and the teachings of Mansur Al-Hallaj and Rumi. Later, he did move towards more esoteric spirituality, assigning secret messages to combinations of letters of the alphabet and their numerical values. After failing to convert the Amir Timur [Tamerlane] to his ideas, Mansur was executed in 1394 in Nakhichevan [part of modern-day Azerbaijan bordering on Turkey] by Timur's son Miran Shah. The uprising of Hurufis was crushed in Azerbaijan, but the movement survived underground for a few years afterwards.

Scanned with CamScanner

He was gazed upon so hotly that his body grew too hot,
So the bathman seized the adorers and expelled them on the spot;
Then the desperate shampooer his propriety forgot,
Stumbled when he brought the pattens, fumbled when he tied a knot,
And remarked when musky towels had obscured his idol's hips,
See Love's Plenilune, Mashallah, in a partial eclipse!

Desperate the loofah wriggled: soap was melted instantly:
All the bubble hearts were broken. Yes, for them as well as me,
Bitterness was born of beauty; as for the shampooer, he
Fainted, till a jug of water set the Captive Reason free.
Happy bath! The baths of heaven cannot wash their spotted moon:
You are doing well with this one. Not a spot upon him soon!

Now he leaves the luckless bath for fear of setting it alight;
Seizes on a yellow towel growing yellower in fright,
Polishes the pearly surface till it burns disastrous bright,
And a bathroom window shatters in amazement at the sight.
Like the fancies of a dreamer frail and soft his garments shine
As he robes a mirror body shapely as a poet's line.

Now upon his cup of coffee see the lips of Beauty bent:
And they perfume him with incense and they sprinkle him with scent,
Call him Bey and call him Pasha, and receive with deep content
The gratuities he gives them, smiling and indifferent.
Out he goes: the mirror strains to kiss her darling; out he goes!
Since the flame is out, the water can but freeze.
The water froze.

Perhaps the best known of Flecker's works with an Oriental theme is the famous *ghazel* titled *Yasmin*. This is not a translation or trans-creation from any Turkish original, but is a successful effort at conveying a romantically understated ambience of Love. As is pointed out in Wasti's thesis:[30]

> 'The famous *Yasmin: a ghazel* that is now included in *Hassan* has an oft-quoted line that goes thus:
>
> For one night or the other night
> Will come the Gardener in white, and gathered flowers are dead, Yasmin.

[30] Syed Munir Wasti, The Writing of James Elroy Flecker with Special Reference to his Treatment of the East, Thesis accepted by the University of Karachi for the degree of Doctor of Philosophy, 2009, Chapter 8.

Scanned with CamScanner

Flecker's teacher of Turkish at Cambridge.[25] In any case, both Gibb and Flecker also had the opportunity of consulting some Turkish scholars with regard to the accuracy or suitability of the translation.[26]

The next poem adapted by Flecker from the Turkish is called "The Hammam Name".[27] Flecker adds that this is "from a poem by a Turkish lady". However, the poem is not by a Turkish lady, and Flecker presumably makes this suggestion because it refers to and describes with some intimacy a young man in the bath. The author of the Hammam-name is Mehmed Emin Beliğ [a poet and legal officer of the 18th century who lived in the Balkans and died as judge of Stara Zagora in 1172 A.H.]. Not surprisingly, this poem has also been rendered into English by Gibb.[28] For brevity, the neither the Turkish text of the poem nor the translation by Gibb will be presented here.[29] Given below is the version of the Hammam Name by Flecker, which is, when compared, observed to be more flowing and poetical in expression than that of Gibb.

The Hammam Name

Winsome Torment rose from slumber, rubbed his eyes, and went his way
Down the street towards the Hammam. Good gracious, people say,
What a handsome countenance! The Sun has risen twice to-day!
And as for the Undressing Room it quivered in dismay.
With the glory of his presence see the window panes perspire,
And the water in the basin boils and bubbles with desire.

Now his lovely cap is treated like a lover: off it goes!
Next his belt the boy unbuckles; down it falls, and at his toes
All the growing heap of garments buds and blossoms like a rose.
Last of all his shirt came flying. Ah, I tremble to disclose
How the shell came off the almond, how the lily showed its face,
How I saw a silver mirror taken flashing from its case.

---

25 See Bosworth, Foot-note No. 23 below.

26 Gibb proffers his thanks, among others, to Halil Halid, an Ottoman writer of repute who spent many years in England and, of course, Flecker was in Istanbul, in constant contact with the higher echelons of the Turkish bureaucracy.

27 The title of the poem is Turkish, with Hammam standing for Bath and Name [to be read in two separate syllables] meaning long poem, epistle or letter [or document] as in the Urdu word *Nama*.

28 E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry, Vol. IV*, London, Luzac & Co., reprinted 1967, p. 127.

29 Gibb's translation of the Hammam Name is given in E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry, Vol. IV*, London, Luzac & Co., reprinted 1967, p. 127. To his translation, Gibb appends numerous footnotes and his text also contains an essay on the works of Beliğ, transcribed by him as Beligh. The Turkish text of the Hammam Name [in the Ottoman script] is to be found in E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry, Vol. VI*, London, Luzac & Co., reprinted 1967, p. 127.

Scanned with CamScanner

We shall slip through quiet streets to the landing stage, my dear.
Let us go to Sa'd-ábád, waving cypress, let us go.

Only thou and I, my love, and a minstrel sweet of say,
Though we'll take forlorn Nedim if my dearest sayeth yea,
And forgo all other feres,[24] wanton beauty, for the day.
Let us go to Sa'd-ábád, waving cypress, let us go.

Gibb's translation adheres to the rhyme scheme of the original poem by Nedim. It is somewhat dated and stilted in language, but accurate in imparting the content of the song. And now we may present Flecker's more successful rendering of Nedim's song, which is the first half of his poem.

SAADABAD

Let us deal kindly with a heart by sorrow torn:
Come with Nedim to Saadabad, my love, this silver morn:
I hear the boatmen singing from our caique on the Horn,
Waving cypress, waving cypress, let us go to Saadabad !

We shall watch the Sultan's fountains ripple, rumble, splash and rise
Over terraces of marble, under the blue balconies,
Leaping through the plaster dragon's hollow mouth and empty eyes:
Waving cypress, waving cypress, let us go to Saadabad.

Lie a little to your mother: tell her you must out to pray,
And we'll slink along the alleys, thieves of all a summer day,
Down to the worn old watersteps, and then, my love, away
O my cypress, waving cypress, let us go to Saadabad.

You and I, and with us only some poor lover in a dream:
I and you – perhaps one minstrel who will sing beside the stream.
Ah Nedim will be the minstrel, and the lover be Nedim,
Waving cypress, waving cypress, when we go to Saadabad!

Flecker's poem is also observed, like that of Gibb, to preserve the rhyme scheme of Nedim, although it is slightly shorter and also a somewhat freer translation of the poem. It is certain that Flecker was familiar with Gibb's translation, because all six volumes of Gibb's work had been published by 1908. Furthermore, although Gibb himself died in 1901 after the publication of the first volume of his History of Ottoman Poetry, the remaining volumes were prepared for publication by Professor Edward Granville Browne who, coincidentally, had also been

---

[24] "fere" is an uncommon English word meaning companion or mate.

Scanned with CamScanner

Tell your mother to give you leave for the Friday prayers
And let us steal a day from the sky that heaps troubles on us
Wandering towards the pier by hidden pathways
Let us go, o flowing cypress, towards Saadabad

With me and you and a chaste musician
And if you allow him, Nedim mad with love,
Forget about other friends for today, o coquettish one
Let us go, o flowing cypress, towards Saadabad.

Even after a cursory examination of the song by a reader familiar with Arabic or Persian or Urdu it will become apparent that Nedim's language is high or classical Ottoman Turkish, highly charged with the common poetic vocabulary of the Middle East. In this connection, it may be noted that *serv-i revânım*, an expression which occurs in the refrain, is a well-known poetical simile for a beloved person who is both tall [in the manner of a cypress tree] and who walks with unduiating grace [a reference to the swaying of the cypress tree in the breeze]. Tasnim [or Tesnîm in Turkish] is a reference to the spring called Tasnim from where the chosen of the Lord drink in Paradise.[22]

The translation of the same song by Gibb [23] is as follows:

SHARQI

Let us deal a little kindly by this heart full of woe;
Let us go to Sa'd-ábád, waving cypress, let us go.
See, the six-oared caique awaits us at the landing stage below.
Let us go to Sa'd-ábád, waving cypress, let us go.

Let us go and let us play, and the time let us redeem,
From the new-made fountain there let us drink of sweet Tesním,
Let us watch the drops of life from the dragon's mouth that stream?
Let us go to Sa'd-ábád, waving cypress, let us go.

Let us go and wander there by the lakelet's margin bright,
Let us gaze upon the palace, on the fair and goodly sight,
Let us sharqis sing at times and at times ghazels recite.
Let us go to Sa'd-ábád, waving cypress, let us go.

Get thy mother's leave, pretending 'tis for Friday's holy prayer,
And we'll filch a day, my darling, from the cruel-hearted sphere.

---

22 Refer to the Holy Qur'an, Surah 83, verse 27.

23 E. J. W. Gibb, A History of Ottoman Poetry, Vol. IV, London, Luzac & Co., reprinted 1967, p-44.

Scanned with CamScanner

Bir safâ bahşedelim gel şu dil-i nâ-şâda
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda
İşte üç çifte kayık iskelede âmâde
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda

Gülelim oynayalım kâm alalım dünyadan
Mâ-yı tesnîm içelim çeşme-i nev-peydâdan
Görelim âb-ı hayât akdığın ejderhâdan
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda

Geh varup havz kenârında hırâmân olalım
Geh gelüp kasr-ı cinan seyrine hayrân olalım
Gâh okuyup gâh gazel-hân olalım
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda

İzin alup cum'a namazına deyü mâderden
Bir gün uğrılıyalım çerh-i sitem-perverden
Dolaşup iskeleye doğru nihan yollardan
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda

Bir sen ü bir ben ü bir mutrıb-ı pâkîze-edâ
İznin olurse eğer bir de Nedîm-i şeydâ
Gayrı yârânı bu günlük edüp ey şûh fedâ
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda

Literal Paraphrase:

Let us award some comfort to this unhappy heart
Let us go, o flowing cypress, towards Saadabad
See the boat [21] with three pairs of oars is ready at the pier
Let us go, o flowing cypress, towards Saadabad

Let us laugh and play, let us attain our desire from this world
Let us drink the wine of *Tasnim* from the newly built fountain
Let us view the water of life as it gushes out of the dragon's mouth
Let us go, o flowing cypress, towards Saadabad

If we wish, let us sway together at the edge of the pool
Or go to visit the awe-inspiring Paradise Palace
Or sing songs, or – if we wish – recite *ghazels*
Let us go, o flowing cypress, towards Saadabad

[21] The Turkish word *kayık*, used by Nedim, has entered the English language as caique.

Scanned with CamScanner

Flecker's interaction with "the East" at close quarters and his facility with the Turkish language could not help but redress the balance of earlier prejudices and give rise within him to an empathy for a civilization which possessed unique moral depths of its own, which was replete with charm, with its own internal equilibrium and with its hidden sadnesses. Fortified by his Englishness, sure of his attachment for Greece, but living out the years of his intellectual development in a rich and ornate Eastern environment, Flecker could safely look beyond the pale into the forbidden attractions of Turkish poetry. There was, perhaps, another angle. Flecker's grandfather had worked in Istanbul and Flecker's Jewish heritage, crossing the divides of space and time, also allowed him to warm towards the culture of the Middle East.

Among Flecker's poems is one titled simply "Saadabad",[16] which is actually in two parts. The first half of the poem is a translation from the Ottoman Turkish of a well-known song in the *musammat* [17] format by the great Turkish poet Nedim.[18] The second part of the poem, as an offshoot of the first, is a kind of rumination on the same theme by Flecker. It occurs centuries later in time, and consists of an imagined re-enactment of the boat trip by Nedim and his beloved to Sa'dâbâd with Flecker and his Greek lady friend taking their places.

In Saadabad, Flecker first translates Nedim's Turkish poem. Before proceeding to Flecker's version, it appears suitable to present Nedim's own Ottoman Turkish version [though not in the original Ottoman script but in the workaday Latin script], followed by a free paraphrase of the poem itself. Not surprisingly, the first translation into English of Nedim's poem was made some years earlier by Elias John Wilkinson Gibb, a poet and scholar with an interesting background of his own who has also been mentioned earlier in this article.

The following is the Turkish text [19] of Nedim's poem:

ŞARKI [20]

---

16 Sâ'dabâd is a green and pleasant recreational area and pleasure ground at the tip of the Golden Horn especially popular with the aristocratic classes of Istanbul in the 16th and 17th centuries. The correct translation of the name is "abode of happiness" or "haunt of felicity" but there are some suggestions that it might also be Sadâbâd, meaning "a hundred prosperous places".

17 A style common to Arabic and Ottoman poetry, consisting of quatrains in the rhyme scheme a-a-a-a; b-b-b-a, c-c-c-a, etc.

18 One of the most celebrated names in the very long list of Ottoman poets, Nedim was the poetic name used by Ahmed [1681 – 1730]. Nedim flourished during the so-called "Tulip period" which was an era of extravagance and civilization during the reign of the Ottoman sultan Ahmed III. He was a scholar of Arabic and Persian, and also worked as a translator in the Ottoman Secretariat. Much academic research has been conducted on the poetry of Nedim, whose *divan*, or collection of poetry is still popular and in print.

19 From *Nedim Divanı*, Akçağ Yayınları (Ankara, 1997), p. 264.

20 Şarkı is the word for song in modern Turkish. Like many other poems of Nedim, this set of verses is also fit for recitation as a song. The word is transcribed by Gibb, *q.v.*, as sharqi.

in Davos, Switzerland on 3 January 1915 and his body was taken to England, where he lies buried in the Cheltenham Cemetery.

The present article deals primarily with a few poems of Flecker that have a primarily Turkish background or content, and with a couple of other items that possess a Turkish 'flavour'.

It needs to be reiterated that over the centuries, the attitude of the British governing class towards the Ottomans had, in general, been one of competition, even hostility. Cooperation which took place between the British and the Ottomans, such as during the Crimean War of 1856, was a rare event.[13] As the Ottoman Empire declined, the European powers, primarily Great Britain, France and Russia, posed as champions of the Christian groups within the Ottoman Empire and were anxious to see the liquidation of this Muslim power which ruled vast territories within Europe.

Perhaps one of the few exceptions to this general approach was Benjamin Disraeli, the perceptive British author of Jewish origin who was baptized into Christianity at birth. Disraeli entered politics and served from 1874 to 1880 as Prime Minister of the United Kingdom. Otherwise, starting with the struggle that resulted in the severance of (the southern part of) Greece from the Ottoman Empire in 1827, most British poets and writers adopted, in their poetry and in public,[14] a pro-Greek, pro-Christian and anti-Ottoman stance. Although nearly a century separated the death in Missolonghi of Byron and that in Skyros of Rupert Brooke, and though neither of this pair of handsome poets who captured the public imagination actually fell in battle, anti-Ottoman feeling became well ingrained in the later Victorian and Georgian poets. This attitude actually hardened later in those poets and writers who participated in and witnessed the senseless waste of life that followed during the First World War at Gallipoli where the Turk valiantly refused to yield his ground and sent back packing in disarray and disaster the mighty attacking armadas of Europe. Hence, with his peers and the friends of his generation,[15] James Elroy Flecker tended to share the common cultural mindset that tended to exalt Greece and deride Turkey. The islands that had been regarded as the cradle of civilization in Europe had, so it seemed to them, been overrun by bearded warriors on horseback and all, except their sun, had set. Hence it fell into place that Flecker married a Greek woman. Unlike most others, however, Flecker had the opportunity to live and work in Istanbul, in Izmir and also to recuperate from his illness in the hills of the Lebanon.

---

[13] See, for example, Halil Halid, *A Study in English Turcophobia*, London, 1904.

[14] In private, Lord Byron and several other writers also found much to criticize in the Greeks and also a fair amount to say in favour of the Turks. See, for example, E. J. Trelawney, *Records of Shelley, Byron and the Author*, Routledge & Sons, Ltd., London, 1878, 264 pp.

[15] Among whom was the poet Rupert Brooke, who was a friend and correspondent from his University days.

Scanned with CamScanner

two categories of poets especially stand out within these translations – the Parnassian school[8] of French poets and "Middle Eastern" poets.

After completing his studies at Trinity College, Oxford, Flecker had moved to Caius College, Cambridge in 1908 to take up courses in the Oriental languages in order to pursue a career in the Consular service. Not surprisingly, in view of the importance of the Ottoman Empire, which held sway over large areas of south-eastern Europe and the Middle East at that time, he devoted most of his attention to studying Ottoman Turkish over the next two years in preparation for a career in the British Consular service. According to Sir James Squire,[9] it was a book of Turkish farces that several years later turned his attention to composing his best known stage play, *Hassan*.[10] In June 1910 Flecker sailed from Marseilles to take up a post in Istanbul, where he was diagnosed with tuberculosis and had to return to England. After treatment and convalescence, he returned to Istanbul in March 1911, but had to leave for consular work in Izmir on Turkey's Aegean coast. Although he continued to suffer in his illness, he married Hellé Skiadaressi on 25 May 1911 in Athens.[11] Flecker used his sick leave to spend three months with his wife in the Greek island of Corfu. Instead of returning to Izmir, Flecker was ordered to Beirut [which was also part of the Ottoman Empire] to take up the post of acting Vice-Consul.[12] In May 1913, his health deteriorated and under doctor's orders Flecker had to leave the Middle East and move to a Swiss Sanatorium. As his health worsened, Flecker resigned his Consulate post in May 1914. He died

---

Im dunkeln Laub die Gold-Orangen glühn?
Rendered by Flecker as:
Knowest thou the land where bloom the lemon trees,
And darkly gleam the golden oranges?

Similarly, the poem called 'For the Gate of Warriors' by Henri de Regnier which begins as follows:
Pour La Porte Des Guerriers
Porte haute! ne crains point l'ombre, laisse ouvert
Ton battant d'airain dur et ton battant de fer!

has been translated by Flecker in this fashion:
The Gate of the Armies (From Henri de Regnier)
Swing out thy doors, high gate that dreadst not night,
Bronze to the left and iron to the right.

8 This school of poetry flourished in the second half of the 19th century and included such poets as Geuthier, Mallarmé, Verlaine and others.

9 Sir J. C. Squire, *The Collected Poems of James Elroy Flecker*, 3rd edition, Secker and Warburg, London, 1947, p. xxviii.

10 James Elroy Flecker, *Hassan, or the Golden Journey to Samarkand*, William Heinemann Ltd., London, 1932, 183 pp.

11 Hellé Skiadaressi was three years older than Flecker and was the daughter of a well-known medical doctor from Athens. They had met each other on the ship that Flecker had taken for his first trip to Istanbul. She lived on till 1961 and is also buried in Cheltenham.

12 It was while he was posted at Beirut that Flecker met T E Lawrence, later known as Lawrence of Arabia.

Scanned with CamScanner

Flecker's "Turkish" Poems

Syed Tanvir Wasti[1]

James Elroy Flecker [1884 – 1915] was a famous British poet in the early years of the 20th century. He was a prominent member of the group that came to be called the 'Georgian poets', i.e., those who contributed to the phenomenal success of the literary journal titled *Georgian Poetry* which first appeared in 1911 and remained in publication for a total of five volumes under its Editor, Edward Marsh. James Elroy Flecker was of Jewish antecedents; his grandfather and parents had become Christian.[2] Although baptized as Herman he later replaced this name with James. Flecker was born in London and was brought up as an Englishman. Detailed information on Flecker and his works may be found in the doctoral thesis by S. Munir Wasti.[3] This thesis critically evaluates Flecker's oeuvre *in extenso* and also presents how much Flecker's work owes, at least in inspiration, to earlier "Oriental" authors such as Richard F. Burton,[4] Elias John Wilkinson Gibb[5] and others. It also provides references to what might be termed the 'dark side' of Flecker's complex inner personality – his bisexual leanings and his sadomasochistic habits.

As has been remarked by many of his admirers and critics, James Elroy Flecker – more than most poets of his time – was attracted by the works of foreign poets which he translated in his own style and incorporated into his collection of poems. A cursory examination of his poetical works[6] will reveal many poems which are either translations or based on the poems of other poets. While poems of Latin, French and German origin are to be found in Flecker's poetical works,[7]

---

1 Professor Emeritus, Middle East Technical University, Ankara, Turkey.

2 James Elroy Flecker's grandfather, Issachar Flecker, fled from the Polish-Ukrainian city of Lwow [now Lviv] in the 19th century to Istanbul where he spent several years as a schoolmaster before moving to London and converting to Christianity.

3 Syed Munir Wasti, The Writing of James Elroy Flecker with Special Reference to his Treatment of the East, Thesis accepted by the University of Karachi for the degree of Doctor of Philosophy, 2009, 1228 pp.

4 Richard Francis Burton [1819 – 1890], British explorer, writer, linguist, translator and diplomat. He wrote many books, but is famous for having translated *The Arabian Nights* into English. He also learned Indian languages and wrote on Indian topics.

5 Elias John Wilkinson Gibb [1857 – 1901], a Scottish Orientalist who learned Turkish in Britain without ever having visited the Ottoman dominions. He subsequently authored *A History of Ottoman Poetry* in six volumes (London: Luzac and Co., 1909). Only the first volume appeared in Gibb's lifetime, and the remainder was posthumously edited and published by his friend Professor E. G. Browne of Cambridge.

6 Sir J. C. Squire [Editor], *The Collected Poems of James Elroy Flecker*, 3rd edition, Secker and Warburg, London, 1947, 162 pp.

7 Thus, Flecker translates the famous poem by Goethe titled *Mignon*, of which the first couplet is:

Kennst du das Land? wo die Zitronen blühn

Scanned with CamScanner

It is because of the above considerations that the British officials were obliged to support the case of Nawab Ahmad Bakhsh Khan and his son Nawab Shamsuddin Khan and not that of Assad Allah Beg Khan. However, by April 1835 the British had consolidated their power to the extent that they could easily take over the *jagir* from Nawab Shamsuddin.

The role of Khwajah Haji was similarly important for the British in their initial campaigns in the region. He was employed by Nasr Allah Beg Khan as a *Jemadar* of 50 Horsemen. Later, when he joined the service of Nawab Ahmad Bakhsh Khan the Nawab was bound by a Treaty with Lord Lake to maintain him for the service of the British Government out of his *jagir*. The Nawab paid 2000 Rupees to Khwajah Haji as a monthly stipend, but on the departure of Lord Lake from India, the Nawab totally disbanded and discharged these 50 Horsemen, whose pay was guaranteed and assimilated in the *jagir*. *When* Lord Lake issued a *ruqqa* to Nawab Ahmad Bakhsh Khan regarding the allowance of 5000 Rupees per annum for the descendants of Mirza Nasr Allah Beg Khan, instead of paying his salary as before from his own *Jagir*, the Nawab recommended to Lord Lake to make this payment a part of the pension, thus depriving Nasr Allah Beg Khan's dependants from receiving two thousands rupees per annum from the pension.

Ghalib started receiving his pension from the government when he was ten years old and continued to do so until the outbreak of Mutiny in May 1857. In addition to his pension he was also commissioned to write a history of the Timuride dynasty for seven and eight years for which he was paid some stipend from the royal coffers. He also worked as tutor to the king in correcting his verses for two or three years for which he received honours, *khillat* and small sums from the king. After the mutiny was over and witch hunt of nobility in Delhi had stopped Ghalib found himself in financial trouble and wrote to Nawab of Rampore for help who arranged a monthly stipend which Ghalib continued to receive till his death.

Scanned with CamScanner

The government response to Ghalib's last memorial to Queen Victoria was no different than what he had received in answer to his earlier memorial of 29 July, 1842. He was informed that:

> The memorialist having sent a petition to the Queen through a private channel was informed that any application addressed to the authorities in this country should be sent through the local government in India, but it was thereby meant that the local government should forward to England every such memorial[33].

To understand the reasons for Ghalib's failure in receiving justice for what he believed was his just cause, one has to understand that under the new alien government the political climate had changed and the importance of a poet in the new setup was not the same as that of a *jemadar* of 50 Horsemen.

When Lord Lake defeated the Marhatta army commanded by General Perron's Deputy, Bourguin, near Delhi on 11 September 1803 the British become de-facto guardian of the Mughal Emperor Shah Alam. By defeating the Marhattas and the French ambitions in India at the same time they were at the threshold of becoming the strongest power in India. But still they had a long way to go. To consolidate their power they needed the help of local rulers who could, in exchange of assurance of their protection, supply them their own forces to assist the British in their further campaigns as well as pay them taxes and rents for the lands British had bestowed upon them as *jagirs*. Taking advantage of the mutual rivalries of the Indian rulers and enticing them into system of subsidiary alliances which assured them British help against external attack they were asked to accept company's troops on their soil and paying for their expenses as well as to accept the presence of a British "resident" in the state.

The role of Ghalib's uncle, Nasr Allah Beg Khan, who was Commandant of 400 Horsemen and that of Nawab Ahmad Bakhsh Khan was basically part of the same scheme. In this scheme of things there was no place for people like Ghalib, who as a poet could make no contribution to the British ambitions in India. Colonel Malcolm who accompanied and assisted Lord Lake in his campaigns outlines Lord Lake's future strategy in these words:

> His Lordship however directed me to state that if my ultimate arrangement should be made respecting these provinces by which it should be desired to convert them into either as source of advantage or of strength to the British Government without making them immediately subject to our own administration, that he knows no native chief with whom an atrangement could be made with such a confident expectation of it its answering every end as with Ahmed Bakhsh Khan as he professes great activity and intelligence has much influence in the country and is (His Lordship is satisfied) most sincerely attached to the British Government[34].

---

[33] ibid

[34] BL IOR, Boards Collection, F/4/1643, no 65669

Scanned with CamScanner

A copy of this long *qasidah*, consisting of sixty couplets, was, later published by Ghalib in his famous work, *Dastanbu* which he wrote between the beginning of 1857 and July 1858.

After nearly thirty years of continuous struggle to achieve, what he considered was his just cause, one would have expected him to accept defeat and give up his mission, but Ghalib was no ordinary man, for on 7 April 1856 we find him sending another memorial, this time, "through a private channel" directly to Queen Victoria in London.

This memorial is important for two reasons. First it provides us very valuable information about Ghalib's own life and career in his own words. And secondly unlike other memorials and petitions it does not assert any right or complain of any wrong but "merely solicits an act of grace and favour" and pleads that "a title may be conferred on him to adorn his seal and that he may receive a *Khellat* (Dress of Honour), and that for the few remaining days of his life he may be allowed some support for his maintenance."

This memorial also highlights the social and economic upheaval Muslim nobility as well as ordinary people of India faced when century's old social and economic structure of the Mughal Empire was almost suddenly replaced by a completely alien system of government which required the knowledge of a foreign European language. As Ghalib points out in his petition the customary professions of the new generation of native young-men were suddenly swept aside without being replaced by any alternative jobs or professions in which they could use their ancestral skills or expertise. Ghalib blames this upheaval for the illness of his brother, Yusuf, as he writes:

> "He was young and married and his expenses accumulating the misery of being without a livelihood, and the troubles and anguish of poverty threw him into a feverish state of mind, which, gradually brought on a state of delirium and insanity[31].

Ghalib admits that he "considers his good fortune that providence had put in the mind to write Panegyric" and explains why he was forced to abandon his family profession of a soldier and adopt himself to pursue the study of Persian literature:

> Finding that India was now no more fit to enable a native of her soil to earn his bread by the profession of a soldier what was once in his family remained to him in that line, Petitioner took to the line of Persian literature and finding his capability adapted for poetry, he directed his attention to the study of that science, and acquired great calibre in India. On the arrival of every new Governor-General in India he composed a Panegyric and presented, and received honours in return in the Durbar[32].

[31] BL:IOR, Boards Collection, F/4/1344, no 53429,28 May 1828
[32] BL:IOR, Boards Collection, F/4/2681 of 1856

Scanned with CamScanner

> hourly, brought for signature - and this is a species of fraud and forgery of the worst and most dangerous tendency[28].

Interestingly, we have a copy of the Persian text of the above mentioned *ruqqa* which was made after the death of Nawab Ahmad Bakhsh Khan as it adds the word *marhum*, or deceased after his name. The English summary which accompanies this copy exposes the true nature of this document as it records:

> This letter was written verbatim from a draft given by the Nawab to Lord Lake which draft if sought after, will no doubt be found among the Records. In this draft Ahmad Bukhsh Khan sordidly concealed the mention of 10,000 Rupees which was assigned by Government for the support of the family of Nussurroollah Beg Khan, he also omitted to use the name of Khaja Hajee as a head officer of those fifty *sowars*, employed by Nussurroollah Bag Khan, nevertheless Khaja Hajee was in no way connected with the family either by blood or by marriage[29].

Ghalib made repeated appeals to all in-coming Governor-Generals and Residents but the government remained adamant on its earlier decision and refused to accept any argument presented by him and his appeals for justice remained unsuccessful. Disappointed with the reaction of the government, and "having failed in obtaining proper justice at the different tribunals established by the government" Ghalib, ultimately, decided to appeal to the queen. Knowing full well the official procedure for submitting such an appeal to the monarch, he, on 29 July, 1842, sent his memorial to the Governor-General to be forwarded to thę queen. It was nearly two and a half years later, on 19th November 1844 that Lord Hardinge, after receiving a reminder from Ghalib, enquired from the Court of Directors about Her Majesty's decision on Ghalib's petition. In reply Hardinge was informed by the Court on 4th June, 1845 that: "Her Majesty has not been pleased to make any communication to us on the subject of the memorial in question."

We do not have a copy of this memorial available to us in any of the publications mentioned above, and unfortunately I have not been able to trace the whereabouts of this document or a copy of Ghalib's *qasidah* in praise of Queen Victoria in the India Office Records. Ghalib, in his subsequent memorial to the queen, detailed below, mentions:

> "[I] wrote a Panegyric for your Majesty and submitted it by mail to his patron Lord Ellenborough. His Lordship was pleased to acquaint the petitioner in his reply, that he had made over the verses to the Minister for the affairs of India and that shortly afterwards he was informed by a letter dated 5th February, 1856 from P.N. Redington Esquire that the Petitioner should have submitted his application through the local Government of India[30].

---

[28] ibid
[29] BL IOR, Boards Collection, F/4/1643, no 65669
[30] BL IOR, Boards Collection, F/4/2681 of 1856

Scanned with CamScanner

Bombay at that time. Sir Malcolm verified that the signature on the document were those of Lord Lake as we find William Martin, the Resident informing the Chief Secretary, on that 31 December, 1830 that "the Perwanah or letter under the seal and signature of Lord Lake, asserted by the petitioner to be a forgery, is considered by Sir John Malcolm to be a genuine document."

In spite of this setback we find Ghalib complaining again to the Chief Secretary, Swinton on 27th November, 1830 against the attitude of Resident towards him, which, as one can imagine, must have destroyed the last segment of sympathy for him in the Residency. The result was that his case was pushed into a bureaucratic wrangling from which it never recovered. Realizing the serious of this situation Ghalib wrote to the Chief Secretary:

> As my case is under the consideration of the Honorable the Vice President in Council, and it is likely that my claims will Shortly be referred to the Resident at Delhi for the deliberation and examination, I have the honor to solicit that you will have the kindness to submit my prayer, for the consideration of Government, that it may be brought to the notice of Mr. Martin, the Resident at Delhi, in such manner, will ensure to me as the descendant of the late Nussoroollah Beg Khan, *jageerdar* of Sounk, Sounsah, in the district of Agra, the same degree of attention and compliance, with which I was honored by the Right Honorable the Governor-General, at the Public Durbars, during my stay at Calcutta[27].
>
> **2.** I am under the necessity of making this unusual request in consequence of my first visit at the Residency during the administration of Mr. Hawkins, on my return from Calcutta; being received in a manner totally unsuited to my rank and standing in the scale of Asiatic Society and extremely ungratifying to my feelings, when contrasted with the urbanity and civility with which I was distinguished by the Right Honorable Governor-General in Council.

Ghalib, who must have known the inner working of the office staff at the Residency, wrote back to the Chief Secretary alleging that even if the signatures were genuine, they may have been obtained by fraudulent means. He wrote:

> " either that the *sunnud* - the seal and the signature are all forged, 2nd. that the late Nuwab Ahmed Buksh Khan, after causing his *sunnud* to be drawn up and written in his private Residence, in collusion with the *amlah* of Lord Lake, through the Agency of bribes - when the attention of the Nobleman was engaged on other subjects of importance, obtained the signature of Lord Lake to a document, the purport of which was unknown at the moment, among the mass of Persian papers daily and

[27] BL:IOR, Boards Collection, F/4/1344, no 53429

Scanned with CamScanner

Swinton also clearly admitted "as it appears to me that there are grounds to believe Assud Oolla's complaint is not without some foundation"[23]. He also considered Lord Lake's letter as an illegal document:

> If the Document [letter from Lord Lake, dated 7th June, 1806] to be genuine, Ahmed Buksh Khan, it is not improbable, obtained it through some fraud: but even granting it to be an order willingly issued by Lord Lake, was His Lordship competent to disturb the previous arrangement sanctioned by the Governor-General in Council, and is it binding on government?. I should imagine not, and whether it be genuine or fabricated, the family of Nussur Oolla Beg Khan, appears to be entitled to the larger allowance[24].

The report also confirmed that:

> No letter from Lord Lake dated 7th June 1806 is forthcoming on the records of the Government and it does not appear that the original has been submitted to Mr Hawkins. It appears to be desirable that the letter of 7th June should be produced and examined it should be sent to the Presidency. The report also suggested that "it will be useful to enquire whether as asserted by the petitioner the *sunnud* by Lord Lake dated the 7th June 1806 is a forgery, and whether the case has been fully investigated[25].

As regard to the claim of Khwajah Haji, the report recommended that It may be useless to enquire now, whether Khaja Hajee was entitled to share with the heirs of Nusseer Oolla Beg Khan, since he has been acknowledged as a member of the family in the perwanna of the 4th of May 1806.

Hawkins wrote to Nawab Shamsuddin Khan to provide the original *sunnud* of 7th June, 1806 and after receiving it from the Nawab Hawkins sent to Mr Swinton for verification.

Hawkins's letter of 8 October, 1830 to the Chief Secretary clearly shows his annoyance with Ghalib for pursuing his case so persistently, as he wrote:

> I trust that the government will on inspecting it [the letter of 7 June, 1806] be as fully convinced of its genuineness as I was when in May last I reported in Assudoollah Khan's claim and will not suffer the false assertion of that person which has given so much unnecessary trouble to Government, to you and to me and so much offence to the Nuwab, to pass unpunished[26].

On the orders of the Chief Secretary Swinton, the *Sanad* was sent to Sir Malcolm, who had previously served Lord Lake as his Secretary and who was governor of

---

[23] ibid
[24] ibid
[25] BL_IOR, Boards Collection, F/4/1643 no 65669
[26] ibid

Scanned with CamScanner

Hawkins was notorious in Delhi circles for bribery and corruption. When *Jam-i Jahan Numa*, a Persian paper issued from Calcutta in its issue on the 17 March 1830 published an article detailing some of the allegation of corruption against Hawkins, he threatened to take libel action against its owner, but nothing seems to come out of this action[20]. (for details see BL: IOR. F/4/134).

Ghalib sent another petition to the Deputy Secretary Fraser on 7 July, 1830, requesting him to lay it before the Governor-General in Council. In this petition he gave a detailed account of his struggle to achieve justice and requested him to institute an enquiry into the whole affair, pointing out that the *sunnud* of 7 June, 1806 produced by Nawab Shamsuddin in support of his case, and in which Lord Lake had allocated only five thousand rupees per annum for the descendants of Nasr Allah Beg Khan was a forged document.

Ghalib believed that Nawab Shamsuddin, with the assistance of the Residence at Delhi, was carrying out a campaign of vengeance against him as he complained to the chief Secretary. The Ferozepoor *Wala* wishes by means of a forged *sunnud* and by the assistance of the Resident at Delhi to cancel my rights and to destroy my character. The fact is that there is no copy of that *sunnud* in the Delhi Residency office, nor will these be found among the Government Records. Any report by Lord Lake agreeable to on confirmatory of the *sunnud* which the Ferozepoor Wala has produced[21].

In his petition Ghalib alleged that the staff at the Residency was under the influence of the Nawab, that is why his reception at the Residency was not so cordial and respectful, as he had experienced at Calcutta from the Governor-General and his Persian Secretary.

As a result of all these petitions the Governor-General in Council asked the Chief Secretary, Swinton to investigate the matter and submit a report to the government.

The case was reviewed by the Chief Secretary, Swinton and a detailed report, commenting and analysing various aspects of the issues Ghalib had raised in his petitions was sent by the Chief Secretary to the Governor-General on 19th August, 1830.

In his report Swinton criticised the attitude of Nawab Shamsuddin towards Ghalib asserting that Shamsuddin Khan's reply to his letter was, "*written in a very flippant style*" – and [he] refused to entertain Ghalib's complaint seriously by asserting that "*he is a poet, and avails himself of poet's privilege to deal in romance.*" On another occasion he remarked that: "*he as a poet has now of course availed himself of the latitude to which as such he may consider himself entitled in his representation*"[22].

---

[20] ibid

[21] BL: IOR, Boards Collection, F/4/1344, no 53429, 28 July, 1830

[22] ibid 19 August 1829

Scanned with CamScanner

Colebrooke also informed Stirling that the Sunnud of Ferozepore, etc from Government to Ahmed Buksh Khan, under date the 4th May, 1806 contains the following clause which is all that I can trace of Khaja Hajee: "The support and maintenance of Khaja Hajee and other dependants (mutaliqueen) of Mirza Nussur Oolla Beg Khan, deceased are upon you, and you will on requisition in case of necessity have in readiness for the Sirkar fifty horsemen"[16].

Colebrooke's expression "Assudoolah Khan calling himself a nephew of the late Nussur Oolla Beg Khan." clearly reflects his annoyance with Ghalib.

Andrew Stirling wrote to Colebrooke on 13 March, 1929 asking him to investigate the matter further and to "report on the complaint preferred by Assud Oolla Khan"[17].

During the same period Ghalib sent another petition to the Acting Governor-General Mr Andrew Stirling on 4th May, 1829 listing four points which, according to him, proved that Khwajah Haji was not in any way related to Nasr Allah Beg Khan and that Nawab Ahmad Baksh Khan had no authority to make payments to Khwajah Haji from the funds allocated for the dependants of Nasr Allah Beg Khan.

Colebrooke wrote to Nawab Shamsuddin Khan to provide some documentary proof against Ghalib's claim that Khwajah Haji was not a dependant of Nasr Allah Beg Khan. As a result the Nawab provided him with a copy of Lord Lake's letter of 7th June, 1806, as well as his own statement strongly contesting Ghalib's allegations. Subsequently a translation of Nawab Shamsuddin Khan's statement as well as copy of Lord Lake's letter were forwarded to Stirling by Hawkins, who had succeeded Colebrooke as Resident.

In his letter Hawkins informed the Chief Secretary that in his opinion "the complainant has no right to more than what was expressly provided by Lord Lake for him and his brother Mirza Eusuf, viz., 1,500 per annum, which Nuwab Shumsoodeen Khan has all along been willing to pay"[18]. Meanwhile, Ghalib sent another petition to Stirling on 15 July, 1829 claiming that the name of Khwajah Haji was included by Lord Lake in his *perwana* because Nawab Ahmad Bakhsh Khan had falsely assured him that Khwajah Haji was a member of Nasr Allah Beg Khan's family.

This was followed by yet another petition addressed to Andrew Stirling, on 11th August, 1829 informing him that he was leaving Calcutta for his home town, Delhi and was submitting his memorandum consisting of five points explaining why Khwajah Haji should not be considered as a dependant of Nasr Allah Beg Khan. Ghalib appealed that his petition may be placed for consideration before the Council along with the report of the Resident at Delhi when it was received.

In reply Mr G. Swinton, Chief Secretary to the Government wrote to Hawkins on 28 May, 1830 informing him that "His Lordship in Council concurs with you in your opinion regarding the claim of Assudulla Khan commonly called Mirza Nowsha"[19].

---

[16] ibid
[17] ibid
[18] ibid 5 May 1830
[19] ibid 28 May 1830

Scanned with CamScanner

Bundelkhand and stayed there nearly six months as a guest of the Nawab of Oude. With proper medical care and kind nursing provided by the Nawab he soon recovered from his dangerous illness. By now the rainy season was over and the Governor-General had returned to his headquarters at Calcutta. As he was not able to travel by boat he had to continue his journey, with his three servants to Calcutta on horseback, a journey he described as "exhausting and without any equipage or comfort"[13]. On his way he stopped at Cawnpore, Banda, Allahabad, Banares, Patna, and Murshidabad. While he was at Murshidabad he received the news that Ahmad Bakhsh Khan had died and was succeeded by his son Shamsuddin Ahmad Khan. As Nawab Ahmad Bakhsh Khan had died in October 1827 Ghalib must have received this news sometime in early November, 1827. Nevertheless, he continued his journey and reached Calcutta, most probably in the middle of February 1828. His memorial addressed to Mr Fraser was received on 28th April, 1828 and it was recorded in his office on 2nd May, 1828. The memorials reveals Ghalib's desperate attempt to receive justice at the hands of the supreme government so that he could have his younger brother properly treated as well as pay back his debts. In this memorial he appealed to the Governor-General:

> It is now two months since I arrived at this seat of justice. It is my purpose if the Government will redress my wrongs and listen to my claims to go home perfectly satisfied and dwell there at my ease and endeavour to obtain the cure for my poor brother, and if the member of the Government will not take the trouble to enquire into my case, I will quit this place and stripping off my garments, I will wander through the foreign cities, in Arabia and elsewhere and spend my life in begging, because possessing the credit of connection with the government I cannot think of asking alms at anyone's door in Hindoostan[14].

The decision of the Governor-General in Council on his petition was conveyed to him by the Acting Persian Secretary to Government, Mr. S. Fraser, on 20 June, 1828, stating "ordered that the petitioner be informed that the above petition ought to be addressed to the Resident at Delhi". Ghalib must have returned to Delhi a very disappointed man but he was not going to give up what he believed was his just cause as we see Mr E. Colebrooke, the Resident at Delhi writing to A. Stirling, Deputy Secretary, Political Department at Calcutta on 24th February, 1829, that he has received a long petition from Ghalib in which he claims that:

> Ahmed Buksh Khan has never paid more than 5000 Rupees annually out of which he has paid 2,000 Rupees to one Khaja Hajee, an alien to the family; 1,500 Rupees to the petitioner and 1,500 to one of petitioner's sisters [i.e. aunt or Nussrullah Khan's sister], leaving a brother and two sisters of the petitioner [in fact sisters of Nusrullah Beg Khan] wholly unprovided for"[15].

---

[13] ibid
[14] ibid
[15] BL: IOR, Boards Collection, F/4/1643, 85669 of 13 March 1829

Scanned with CamScanner

sunnuds to be made out by government in the name of you and make no excuse or difficulty in paying the money and affording you your requisite maintenance"[8].

Sometime later when Sir Charles Metcalfe arrived at Bhurtpore, Ahmad Bakhsh Khan invited Ghalib to come to Ferozepore and accompany him to meet Metcalfe and explain his case personally to him. Ghalib explains the dilemma he faced to leave his sick brother behind and accompany Ahmad Bakhsh Khan to Bhurtpore:

> Notwithstanding that I was all this time, afflicted with the calamity of my brother's illness, and the clamour and the importunity of creditors and was in no way prepared to undertake a journey, yet in hopes of paying my devoirs to that gentleman, I left my brother in that state of fever and delirium, and having deputed four persons to watch and guard him, appeased some of my creditors with various promises, concealed and disguised myself from others and without convenience of any sort I, with much difficulty, proceeded in company with Ahmad Bakhsh Khan to Bhurtpore[9].

When Bhurtpore campaign was over Ahmad Bakhsh Khan returned to Ferozepore together with Sir Charles Metcalfe and who stayed with him for three days. During all this time Ghalib was with the Nawab but he made no effort to introduce him to Sir Charles Metcalfe. Disappointed with the state of affairs, and afraid of returning to Delhi to face his creditors Ghalib decided, "It is better that, independent of any third person; I should myself wait upon Sir Charles Metcalfe, and give him a full account of my case from beginning to end"[10].

Meanwhile, he learnt that the Governor-General was planning to visit that part of the country and knowing that Sir Charles Metcalfe would come down the country to escort him Ghalib decided to go to Cawnpore with the intention that he would return from there in his suite, and in the way "explain to him my ignominious state of distress, helplessness, and debt, and obtain justice"[11].

With this aim in mind Ghalib left Ferozepore for Farruckabad and Cawnpore. However, when he arrived at Cawnpore he fell ill, and in the absence of a proper medical care available there, he decided to cross the Ganges in a palanquin and reach Lucknow. After spending five months and some days convalescing in Lucknow during which he composed a *qasidah* in praise of the Nawab he heard that the Governor-General was coming to Lucknow to meet the Nawab of Oude, Ghazi al-Din Haidar. Since Ghalib's father had at one time served, Nawab Zu'l-fiqar Ali Bahadur and his family had good relations with the Nawab, Ghalib, therefore, in spite of the fact he" was unable to rise from my coach; for the climate of Lucknow did not at all agree with me"[12] managed to reach Bandah in

[8] ibid
[9] ibid
[10] ibid
[11] ibid
[12] ibid

Scanned with CamScanner

by Lord Lake to Ahmad Bakhsh Khan seemed *"an unlikely event so soon after the issuance of his first perwana."* Apparently no record existed in government records of Lord Lake seeking approval from the government of this *perwana*. These objections were raised by the Chief Secretary, Swinton, who, while reviewing Ghalib's case on 19th August, 1830, observed:

> If his Lordship had written the letter of the 7th June; would not Colonel Malcolm when acknowledging a few days afterwards, (the 10th June) the receipt of the orders of Government of the 16th May, have reported, that a letter had been addressed to Ahmed Buksh Khan, fixing a specific sum of 5,000 Rupees as the amount of provision to be granted to Nussur Oolla Beg Khan's family, and explaining the grounds on which the remaining 5,000 Rupees of the remitted quit rent had not been re-annexed to the sum payable by the Nabab on account of his *jageer*?. But no such document is available in the records, pointing out to the fact it may have been obtained through some fraud. But even if it was genuinely issued by Lord Lake question arises whether he had the authority to do so without the final approval of the Governor-General in Council. As there is no trace of any such approval from the Government but even granting it to be an order willingly issued by Lord Lake, was His Lordship competent to disturb the previous arrangement sanctioned by the Governor-General in Council, and is it binding on government? I should imagine not, and whether it be genuine or fabricated, the family of Nussur Oolla Beg Khan, appears to be entitled to the larger allowance[6]

Ghalib's repeated appeals to Nawab Ahmad Bakhsh Khan for a just settlement of the pension did not achieve any result. According to Ghalib the Nawab used all tactics to avoid the issue. At one time he admitted to Ghalib that he had asked the General to add Khwajah Haji's name by mistake and that he would rectify the situation when Khwajah Haji died. But when Khwajah Haji died his pension was transferred to his sons leaving Ghalib a very disappointed man. In one of his memorandum (N0 1) Ghalib describes the situation in these words: In despair I went to Ahmad Baksh Khan at Ferozepore, and said, "You must now perform your promise and restore the lawful owners to their rights, or else give me leave to go away, that I may represent my case to Government". He had then just risen from his sick couch in consequence of a wound, and was in the greatest despondence on account of his loss of the *Mukhtaree* of Alwar, so he began weeping and sobbing before me and said. "Boy, you are my child and the light of my eyes, you see how I have been wounded, and knocked about, and having been defrauded of my dues. Moreover, there is no longer any friendship or cordiality between me and General Ochterlony. Have patience for some little time and your right shall at last be restored in full"[7]

Subsequently, when General Ochterlony died in 1825, and Sir Charles Metcalfe took over as Resident at Delhi, Ahmad Bakhsh Khan promised that, "I will cause

---

[6] ibid, 19 August 1830
[7] ibid, 2 May 1828

Scanned with CamScanner

did not mention any fixed amount for the pension but when the Governor-General in Council approved this pension the *sanad* issued to Nawab Ahmad Bakhsh Khan on 16 May, 1806, allowed him reduction of ten thousand rupees per annum from the rent of Rs. 35,000 he paid annually to the government for his lands. It was considered that the reduction of this amount was granted by the government to compensate him for the amount of pension assigned to descendants of Nasr Allah Beg Khan. At the same time he was also allowed another fifteen thousand rupees for the maintenance of a standing corpse of mounted soldiers to be made available to the British when required.

According to this arrangement the amount of twenty five thousands rupees would be deducted from the amount of revenue which he regularly paid as taxes to the British government. However, the *perwana* issued by Lord Lake on 4th May, 1806, was loosely worded and the precise sum for the pension payable to the descendants was not mentioned in this document. The *perwana* simply said: *parwarish wa pardakht-I Khwajah Haji waghairah mutwassalan Mirza Nasr Allah Beg Khan Marhum bazimah-yi ishan ast wa panjah sawar bah waqt zarurat hasb al-talab dar sarkar hazar sazand. "The support and maintenance of Khwajah Haji and other dependants (mutaliquzen) of Mirza Nasr Allah Beg Khan, deceased are upon you and you will on requisition in case of necessity have in readiness for the Sirkar fifty horsemen"*[5].

This gave an opportunity to Nawab Ahmad Bakhsh Khan to manipulate the decision of the government and deprive the dependants of Nasr Allah Beg Khan a large portion of this grant.

At Nasr Allah Beg Khan's death Ghalib was only nine years old, and his brother seven. The mother and sisters of Nasr Allah Beg Khan, like all other ladies of Muslim nobility in India during this period, observed *purdah*, and were completely ignorant of the ways the machinery of the government of the new rulers worked. Therefore there was no one there to raise a voice against any injustice. This gave Nawab Ahmad Bakhsh Khan a free hand to use the situation for his own advantage. By his influence in the Residency he managed to manipulate the terms of the grant and reduce the grant of ten thousand to five thousands rupees only. To justify his action Nawab Ahmad Bakhsh Khan produced another *perwana* which he claimed was issued by Lord Lake on 7th June, 1806 when he waited on him at Cawnpore. This *perwana* reduced the amount of pension payable to the dependants of Nasr Allah Beg Khan from ten thousands to five thousands rupees and added the name of Khwajah Haji as the main beneficiary, giving him a lion's share of this pension. This raised obvious questions about the grant of a new *perwana* by Lord Lake who had already settled the amount of pension payable in his *perwana* issued to Nawab Ahmad Bakhsh Khan on 4th May, 1806 - an order which was approved by the Governor-General in Council and Lord Lake intimated about this approval on 16th May, 1806. The grant of this new *sanad*

---

[5] ibid., no 53429, no 53429, 13 March 1829

After the death of Ghalib's father, responsibility for the maintenance and upbringing of his family fell on their paternal uncle, Nasr Allah Beg Khan. He was married to the sister of an influential nobleman Nawab Ahmad Bakhsh Khan, Chief of Ferozepore, etc. Nasr Allah Beg Khan at that time was the governor of Agra under the French commander of the Marhatta army, Mr Perron. When the British commander-in-chief Lord Lake defeated the Marhatta force commanded by Perron's deputy Borguin near Delhi on 11 September 1803, Nasr Allah Beg Khan surrendered to Lord Lake and attached himself to the British power. In appreciation of this act Lord Lake committed the *Soubah* of Agra to his charge. But soon afterwards Nasr Allah Beg Khan was replaced by Mr Villiers as the Governor of the fort of Agra. Nasr Allah Beg Khan moved himself to Muttra where he attended upon General Lake who appointed him as commander of 400 Horse Cavalry with a monthly salary of 1,700 rupees. He also bestowed *jagir* of Sonk and Sonsa upon him.

Nasr Allah Beg Khan died ten or eleven months after his appointment to the *jagir* by falling from his elephant, while riding and suffering from fracture of leg and other serious injuries which ultimately proved fatal. Nasr Allah Beg Khan left no issue.

As his *jagir* was for his life time only the government, at his death, took possession of his lands and disbanded his cavalry of 400 horsemen. At this moment Khwaja Haji held the position of a *Jemadar* of 50 Horsemen in the Irregular Cavalry. Khwaja Haji "carrying with him a troop of 70 or 80 horsemen, one elephant and the whole of aforesaid retinue and equipage"[3], went over to Nawab Ahmad Bakhsh Khan. The Nawab employed him and paid him a yearly stipend of 2,000 Rupees. At the same time the Nawab was, by a treaty with Lord Lake bound to maintain this force for the service of the British Government out of his *jagir*.

When Nasr Allah Beg Khan died, he left behind, in addition to his mother and three sisters, two nephews, viz., Mirza Asad Allah Khan and his younger brother, Mirza Yusuf Ali Khan, as his dependants.

Lord Lake, in recognition of his services and in lieu of his lands which were taken over by the government after his death, issued a *Perwanah* on 4th May, 1806 in which he assigned a pension for the support of Nasr Allah Beg Khan's dependants.

The order issued by Lord Lake on 4th May, 1806 was approved by the Governor-General in Council and Lord Lake was informed about this approval by a letter on 16th May, 1806. At the same time a *sanad* was issued by the government to Nawab Ahmad Bakhsh Khan confirming the arrangement for the allocation of pension for each dependant of Mirza Nasr Allah Beg Khan[4].

According to this *sanad* responsibility for the payment of this pension was handed over to Nawab Ahmad Bakhsh Khan of Ferozepore, brother-in-law of Nasr Allah Beg Khan. Although the original *Parwanah* issued by General Lake

---

[3] ibid., no 34

[4] ibid., no 5429, 2 May 1828

Ghalib:
Correspondence with the East India Company and QueenVictoria

Salim al-Din Quraishi

T.G. Bailey in his *History of Urdu Literature* has remarked that "*India possesses two inspired books, the Vedas and the poems of Ghalib*[1]. This statement becomes much more significant when we realise that Ghalib's paternal grand-father, Mirza Qauqan Beg Khan had arrived in India from Samarqand as a Turkish speaking migrant in search of fame and fortune only fifty years prior to the birth of his grandson. After serving in the army of the Mughal governor of the Punjab, Mir Mannu (1748-1753) at Lahore, Mirza Qauqan Beg Khan joined the army of Shah Alam's Wazir, Mirza Najaf Khan (1772-1782) at Agra as a senior officer, ultimately recieving a *jagir* for his distinguished military services. However, after the death of Mirza Najaf Khan in 1782 he moved to Delhi. Mirza Ghalib in his memorial addressed to Queen Victoria, dated 7 April 1856[2], and sent directly to her in London gives a brief account of his ancestors and proclaims himself as a "Turk descendant from Sultan Mullik Shah Suljooky." According to him his grandfather, "Koka Beg Khan", whose correct name in contemporary sources is given as Mirza Qauqan Beg Khan came from Samarqand into India at the time of Emperor Shah Alam (1759-1806). Qauqan Beg Khan had two sons, namely, Abd Allah Beg Khan – Mirza Ghalib's father - and Nasr Allah Beg Khan as well as three daughters. Both brothers, like their father purused military carreers. As a young man Ghalib's father Abd Allah Beg Khan had served in the armies of the Nawab Asaf-uddaulah of Oudh and the Nizam of Deccan and had later on joined the service of Rajah Bakhtawar Singh of Alwar. He was killed while defending the Rajah against a rebel force in 1802 in Rajgarh previous to the introduction of the British rule. Abd Allah Beg Khan left behind two sons, Mirza Asad Allah Beg Khan, who was born on 27 December, 1797 (7 Rajab, 1212 AH) and was nearly five at that time, and his younger brother, Mirza Yusuf Ali Khan who was about three. Ghalib's grand-mother or the wife of Mirza Qauqan Beg Khan had a widowed sister, who had an unmarried daughter.They were both supported by Ghalib's grand-mother. Meanwhile, Mirza Qauqan Beg Khan had engaged the services of a young man called Khwajah Haji Mirza, who served in a band of Irregular Cavalry (*Bargir*) with a salary of five rupees per month. Mirza Qauqan Beg Khan gave the daughter of his wife's sister in lawful marriage to Khwajah Haji Mirza. They had a son called Khwajah Haji.

BL = The British Library
IOR = India Office Records

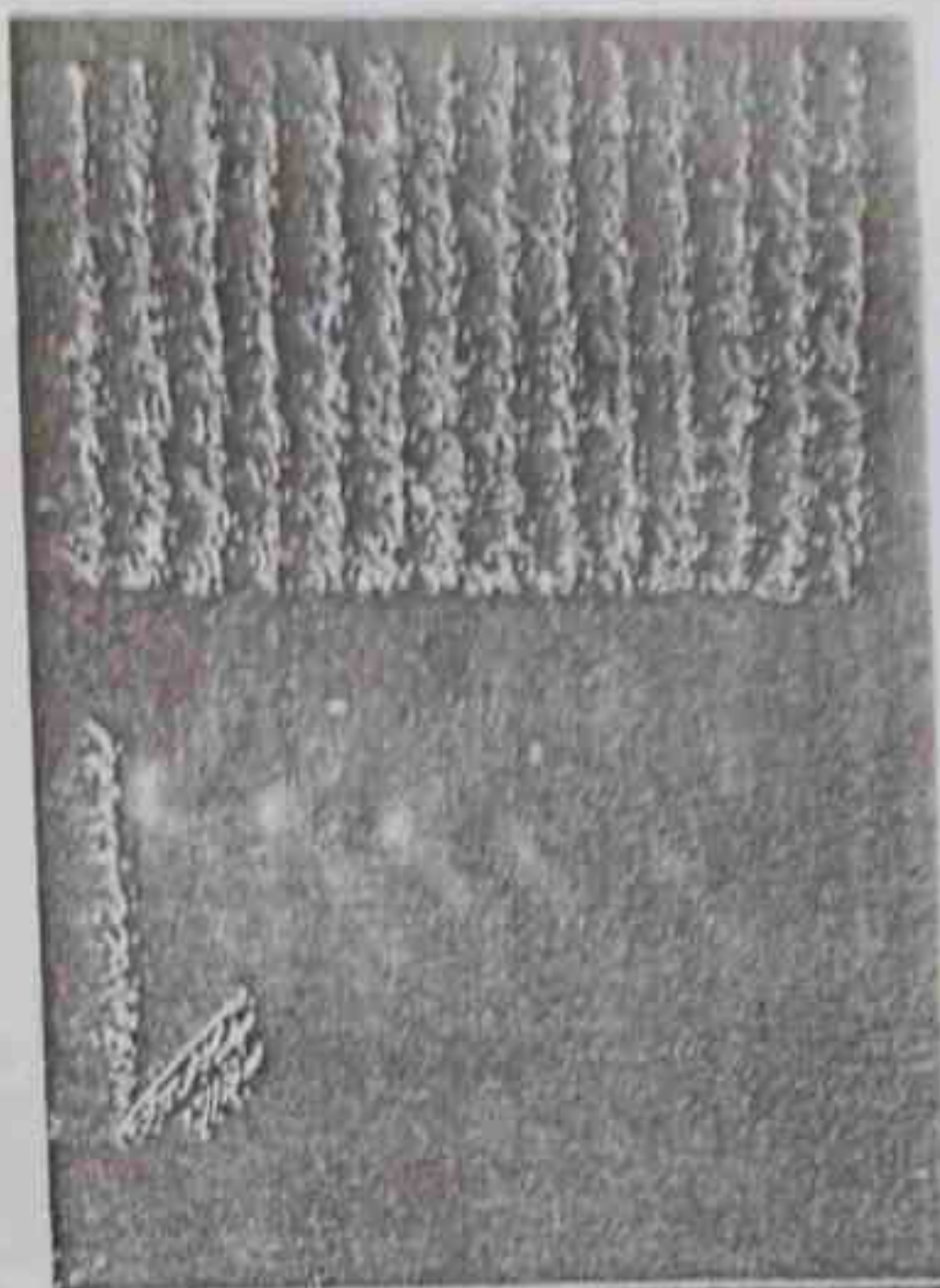
[1] Baily, T.G. History of Urdu literature. London, 1932. p.71
[2] BL: IOR, Boards Collection, F/4/2681 of 1856

Scanned with CamScanner

In Memory of
SIR HENRY MIERS ELLIOT KCB
Third son of John Elliot Esq
Of Pimlico Lodge, Westminster
Born March 1st 1808
For twenty six years
A member of the Civil Service
In this presidency
He was highly esteemed
For his remarkable abilities and attainments
As well as
For his manly rectitude of conduct
Was endeared
By his gentle disposition and noble qualities
To all his friends
And beloved
For the undeviating attention of five and twenty years
By his afflicted widow
He died at the Cape of Good Hope
On the 30th December 1853
Aged 45 years

(Monument of H. M. Elliot at St. Pauls Cathedral, Calcutta)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀

Scanned with CamScanner

Sir Sayyid Ahmad Khan's Persian letter to H. M. Elliot (7 September, 1847)
(British Library, Africa and Asia, London)

THE FIRST CHAPTER.

GEOGRAPHY AND HISTORY.

(1) اشكال البلاد (A.)

Diagrams of the country (of the Islám). This title occurs in the postscript. It has been shown by Sir Henry Elliot, *Indian Historians* I p. 61, *et seqq.* that this is a copy of the Geography of Ibn *Hawqal*, who wrote about A. H. 367. The first leaf is wanting. It contained in folio recto, in all probability, the beginning of the Preface, and in folio verso the map of the world. The greater portion of the Preface is preserved. It contains the plan of the work which I give here in a translation. "Then (after having given a map of the world,) I have devoted a separate Diagram to every country of the Islám, in which I show its frontiers, the shape of the country, the principal towns, and in fact every thing necessary to know. The Diagrams are accompanied by a text. I have divided the dominions of the Islám into twenty countries; I begin with Arabia, for this peninsula contains the Ka'bah, and Makkah which is unquestionably the most important city and the centre of the peninsula;

First page of 16 specimen printed pages which were deleted from the first volume of Sprenger's *Catalogue* (Calcutta, 1854)

(British Library. Africa and Asia. London)

Scanned with CamScanner

Lord Dalhousie's letter to the Court of Directors (26 February, 1851)
(British Library, Africa and Asia, London)

Scanned with CamScanner

حمد فراوان از شمار نثار بارگاه پادشاه علی الاطلاق سزد که سررشته امور عالم و عالمیان را بعدالت و سیاست سلاطین .Bg نصف آئین متوسط مربوط گردانید و سپاس بیرون از حصار سزای کبریای حضرت آفریدگاری بود که معدلت و مباهات شاهان عدالت قران را باعث امن و امان جهان جهانیان ساخت و درود موفور بر روح مقدس مطهر حضرت رسالت پناهی که خدای متعال منصب علیه نبوت را بار تبه عظمت با وعطا فرموده (بقلم منشی)

CONCLUSION

چون از این قضایا فارغ شدم حال من و قوای عظیم در گرفت امر کردم که سادات عظام و مشایخ کرام و علما و فضلا و حافظان قرآن را حاضر سازند و گفتم که دیگر هیچکس بمن سخن نگوید و آواز بلند نسازد و مرا بخدای غفور و حلیم باز گذارد و چون جماعت سادات و علما و فضلا و مشایخ حاضر شدند در حضور ایشان زبان حق بیان را بکلمه طیبه و کلمه شهادت جلدی ساختم و ایشان بمن تلقین ایمان مبین و ایمان مفصل کردند و حفاظ بقرات قرآن مجید مشغول شدند و درمیان نماز و شام و خفتن که شب هفدهم ماه شعبان المعظم بودم الله الله گویان از هوش رفتم و جان مارا بجان آفرین حقیقی تعالی و تقدس سپردم ـ تمام شد

(بقلم منشی)

Hatifi's[171] name was Abdallah and he was son of Jamy's[172] sister. He wrote a few poems in imitation of Jamy's *Khamsah*.[173] Timurname answers to the ……? He died in 927. In Moty Mahall a beautiful copy transcribed in 908 from the autograph. 156 ff. 31 distich's

A. Sprenger

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

---

170 *Malfūzāt-i Sāhib-Qirān* by Afzal Bukhāri's enlarged and corrected edition of Timur's Memoirs extending to his death.
History, iii: 394-477); *Storey*, 282-283.
Malfūzāt-i Tīmūrī known as *Tuzuk-i Tīmūrī*.
Autobiography of Tymur "Steward's translation ends at p. 261". *Journal* (1854). pp. 237-238 (58)

171 Hātifī (d. 927/1521), Persian Poet, son of Jāmī's sister. He wrote a *Timur-nāma*, an epic known also as *Zafar-nāma* on the subject of Timūr's conquests.
Sprenger: *Catalogue*, 2…; *Storey*, 288-290, 313; *EI²*, iii (1971): 274.

172 Jāmī (817-898/1414-1492), the great Persian poet.
EI², ii (1965), 421-422.

173 *Khamsah* is the *Haft awrang* of Jāmī (written ca. 890/1485). These seven poems are entitled: *Silsilat al-dhahab*, *Salāmān-u Absāl*, *Tuhfat al-ahrar*, *Subhat al-ahrar*, *Yūsuf-u Zulaykhā*, *Layla-u Majnūn* and *Khiradnāma-i Iskandari*. The last five poems are sometimes taken together as the *Khamsah* of Jāmī.
EI², iv (1978): 1010-1011 (J. T. P. de Bruijn)

Scanned with CamScanner

name is now omitted it is only said تاریخ موسوم گردانید but lower down in p. 40 it is said that it is called (تاریخ جهانگیر). The introduction which begins in page 32 and fills only 3 pages treats on the meaning of history معنی تاریخ —the first فصل which fills 8 pages treats on the creation and the superiority of man over other animals. The second façl (فصل) which fills 19 pages contains the history of the prophets. It is clear this Moqaddamah and two façl form merely the دیباچه of the work for in page 40 we read مقصود [illegible] این کتاب که بتاریخ جهان گیر موسوم شده [illegible] and after this passage begins the history of Chengyzkhān and his descendants without making a new chapter. In page 271 he concludes the history of the Chīngyz Khānians with the words [illegible] اصل [illegible] مقدمه بیان [illegible] تاریخ حضرت صاحبقرانی [illegible] بعون الله تعالی و [illegible] حسن توفیقه

In page 272 begins the book of Sharafaldyn Alyy Yazdy which is usually called Zafarnamah and of which the first lines are [illegible] الملک [illegible] علی خاتم الانبیاء و سید الاولیاء محمد و آله [illegible] صاحبقرانی [illegible] (بقلم مشی)

I compared it superficially with another old copy which has not the introduction and found that these literally agree. The last line of the book is [illegible] (بقلم مشی)

large 8 vo. 1352 pp. 19 lines. The lines are short as shown above where I marked the original division into lines. The copy is not bad. This is as far as I know the only copy of the Zafarnāmah which contains the introduction. Its genuineness seems to be attested by the mentioning of Abū-l-Fath Ibrahym whose name occurs also lower down in the part which is contained in the usual copies of the Zafarnāmah.

Matla'alsa'dayn[169]

There are two copies of the Matla'alsa'dayn in the Asiatic Society. On No. 207 ...... folio about 1000 pp. 29 lines, completed and written in a beautiful hand. It is of same age and apparently correct.

The other copy No. 1392, 4° about 1200 pp., 26 lines written in a fair hand and apparently correct. The first page is a different, much more recent time and at the end defective. The last chapter is ذکر طلوع رایات جهانگشای نوبت دوم بعراق فارسی۔

Beg. of both copies.

[illegible] (بقلم مشی)

Malfuzat Sahib Qirān[170]

---

[169] *Matla'-i sa'dain wa majma'-i Bahrain* by Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq Samarqandi (816/1413-887/1482), a history of the Timurids from 704/1304-5 to 875/1470. *History*, iv: 89-126); *Storey*, 293-298.

Scanned with CamScanner

Yours very obediently,
A. Sprenger

16 June

10

My dear Sir,
I have the pleasure to enclose the preface of the Bahr alseadat. I have enquired respecting the origin of the work. Ghazy ooddeen Haydar ordered Mohammad Sālih to rewrite the بحرالسعادت to improve the language and omit obscure works. He did so but made very few alterations. Mohammad Sālih was librarian in the Moty Mahall and died about nine or ten years ago.

I had the honour to receive your official letter. The Court is much more liberal than I anticipated, even of the Directors who are proverbial for their liberality. I am delighted that I am permitted to complete the catalogue, this permission moreover implies the prospect of its being printed at the expense or under the patronage of the Govt.[166] I have now begun to write out my slips[167] in systematic order whilst I have the books before me and I trust in six or seven months I shall say *erexi tibi monum emtum ore perennis oternogue sitre Pyramidum altuis* (?) though it may possibly less lasting and not quite so high.

I beg here to enclose the receipt of Roop Chand and the names of two books which may have some interest for you.

Can I now obtain the moiety of my consolidated allowance due to me since my arrival here?

ظفرنامہ[168]

Sharaf aldyn Alee Yazdy's Zafarnameh with an introduction of 272 pages.

The introduction begins افتتاح تاریخ جہانداری و ابتدائی نامہ ظفر و بختیاری حمد و سپاس بادشاہی تواند بودم. It is stated in the preface that the first great Turkish conqueror was Chengizkhān and therefore it was necessary to give in the introduction (دیباچہ) an abstract of what was contained in the Royal journals روزنامہ شاہی and in the index of the Awāriyah (فہرست اوارجہ بادشاہی؟). In A.H. 812 Abū 'l-Fath Ibrahym Sultān gave orders to the author to read what had been written in Turkish respecting Chengyzkhan before him and subsequently he ordered him to compile a history from Adam, both in Arabic and Persian. He divided it into an introduction مقدمہ, two sections فصل and a conclusion and he called it (the

[166] Cf. concerned documents in *Board's Collecitons*, referred above.

[167] See Nachlass Sprenger (Staatsbibliothek Berlin)

[168] *Zafarnāmah* by Sharaf al-Din Yazdi (d. 858/1454); completed in 828/1424-5, a florid and stylistically much admired history of Timur and Khalil Sultan compiled first by Ibrahim Sultan with the help of amanuenses and others from the official and other histories of Timur and from the statements of eye-witnesses and then turned into ornate prose by Sharaf al-Din; *Journal* (1854), p. 237 (57) "Copies of this book are frequent, but very few are complete"); *History*, iii: 479-522; *Storey*, 283-288.

of Sind might be found. Unfortunately the books which bear Waqidy's name are generally not genuine.

I should be delighted to be deputed to make a catalogue of the King's Library at Lucknow. Ignorance makes suspicious and therefore it would be best not formally to apply for permission to make a catalogue. If the Resident gives me a Chobdar, the library stands open to me for any purpose. I have been collecting since some time lists of books of various collections of Delhie & c. If I would stay for some time at Lucknow, I could be able to give a tolerably complete list of the Mohammadan literature in Upper India. It would be necessary, or at least very useful, if a Moonshee was allowed to me for copying titles, lists of authorities & c.[160] I shall most likely go to Simlah for a few days as soon as the rains are over which will enable me to say more on the subject.

I am proceeding very fast with my history of Mohammadanism. The ancient history is completed but as yet in a rough shape. I have succeeded in identifying almost all data mentioned in Greek authors as for instance King Flasarus who defended Sana'ā (Massyaba of the Calingii Kahlāniten) against Aelius Gallus; King Charibaei, who ruled Tzofār at the time of Jourdain. This places the chronology on a firm basis which, without the help of the classics, it would be impossible to do.[161]

I am
Yours very faithfully,
A. Sprenger

9

My dear Sir,
I have the pleasure to enclose the notice on the historical poem on the sons of Alamgyr.[162]

Fazl Hosayn[163] who has written the Tabakat Nasiry[164] for you has left Lucknow but Roop Chand promised to find another good kātib [ ] to write the Akhlaki Jalaly.[165]
I am

---

160 All those demands were honoured and with the help of his assistants (like 'Alī Akbar), Sprenger prepared the lists of all important personal collections of Delhi, Lucknow and other cities. These hand-written lists of mss. and rare books are still available in *Nachlaß Sprenger* (Staatsbibliothek, Berlin).

161 At that time, Sprenger was writing a biography of Muhammad and not history of Muhammadanism. This biography was published from Allahabad in 1851. It begins with the ancient history of Arabia and ends when the Holy Prophet migrated from Mecca to Medina.

162 Unidentified.

163 Fazl Husain, a scriber.

164 *Tabaqāt-i Nāsirī. History*, ii: 259-353; *Journal* (1854), p 236, (50, 51).

165 *Lawāmi' al-ishrāq fī makārim al-akhlāq* (*Akhlāq-i Jalālī*) by Jalāl al-Dīn al-Dawwānī (d. 907/1501) Lucknow, n.d. English translation with valuable notes by W. F. Thompson. *Practical Philosophy of the Muhammadan People*. London 1839.

Scanned with CamScanner

[153] بلاذری is the nickname of Abū Ja'far Ahmad B. Yahya B. Jābir, an Arab historian and translator from the Persian who furnished in the third century of the Hijrah at Baghdad. His principal works are [154] کتاب فتوح البلدان of which he left a smaller and a larger edition, and [155] کتاب عہد اردشیر which is a translation in verse from the Persian.

I have unfortunately not our catalogue of an oriental history. I have written to Delhie to have the authorities and about 200 lines on the history of India copied from the Rauzat at-Tāhiryn,[156] but I am not certain whether the book can be obtained. It was at sale at Nawab Zyā ooddeen Khān[157] and he told me that he had no intention of purchasing it. It is probable therefore that he has returned it to the owner who may have disposed of it otherwise.

I have been disappointed respecting the Rauzat as-Safa, the bookseller instead of sending it wrote that it was not yet completed. I am writing again to send me as much as may be done. I fear the printing of the Tarikh Yaminee must remain in abeyance until I return to Delhie. It is an exceedingly different book. I have kept Sadyd ooddeen's[158] translation at Delhie but I think it has between 300 and 400 pages 8 vo. Waqidy's[159] "Conquests" are so frequent that I think that his conquest

---

[153] Balādhurī (d. 279/892), one of the greatest Arabic historians of the 3rd/9th century. Brockelmann i: 147 f., SI:216; Sezgin: *GAS*, i (1967), 320-32); *EI*², i (1960): 971-972.

[154] *Futūh al-Buldān* (History of the Muslim Conquests) is the short version of a more comprehensive work on the same subject. The work begins with the wars of the Holy Prophet, followed by accounts of the *ridda*, the conquests of Syria, the Jazirah, Egypt, and the Maghrib, and lastly, the occupation of Iraq and Iran. Sezgin: GAS, i (1967), 320.

[155] Unidentified.

[156] *Rauzat al-Tāhirīn* or *Tārīkh-i Tāhirī* by Tahir Muhammad Sabzwārī; a general history to 1014/1605-6.
Bibliographical index, pp. 298-304 (text of the extracts, pp. 69-72); *History*, vi: 195-209; Storey, pp. 122-123.

[157] Nawwāb Ziā' al-Din Khan of Lahore, Cf. *Ghalib key Khutut*. Ed. by Khaliq Anjum. Karachi vol. 5, pp. 741-749)

[158] Sadid ud-Din, an old student of Delhi College, teacher of the Arabic Department in Calcutta Madrassah. For his life and letters written to Sprenger, see *Qadeem*, op. cit., pp. 147-161.

[159] Wākidī (130-207/747-822), historian from Medina; also expert in *fiqh*; author and oft quoted authority on early Islamic history. He is of paramount importance for early Arabic historiography on account of the quantity and quality of the information which he passed on in the literature, and for the nature of his methodology. Brockelmann i: 141-142, SI: 207-208; Sezgin: *GAS*, i (1967): 294-297. *EI*², xi (2002): 101-103 (S. Leder); *The Life of Muhammad Al-Wāqidi's al-Maghāzi*. Eds. Rizwi Faizer *et al*. New York, 2011.
Wakidī, who is quoted by Baladhuri, also wrote a book "Conquests", and amongst them a "Conquest of Sind", which Dr. Sprenger mentions that he has been quoted by Nuwaire at folio 103 of the large copy of Leyden."
(*History*, i: 114)
A. Sprenger "Notes on Alfred von Kremer's edition of Wakidy's Campaigns."
(*Journal* (Calcutta), 25/i (1856), pp. 53-74)
This article is primarily an analysis of the contents but with some interesting comments on the transmission of the ms. source itself.

Scanned with CamScanner

I only had Mohammad Azam's history of Cashmere[149] at my disposal of which an Urdu translation has been made for the Vernacular Society.[150] The translation is unfortunately not always correct owing to the bad condition of the Ms. from which it was made. I mentioned at the same time that Capt. Troyer's edition and translation of the Raja Tarangini[151] has been published in two volumes. The only notice of Persian works in the history of Cashmere of which I know is that in Hügel's Travels, with which you are of course acquainted.[152]

---

[149] Khwājah M. A'zam (d. 1185/1771-2); *Wāqi'āt-i Kashmīr* (called also *Tārīkh-i A'zami* and *Tawārīkh-i DWMRĪ*), a history of Kashmir from the earliest times to 1160/1747, devoted mainly to the lives of the holy men (also poets and scholars) who flourished in each region. *Storey*, 683-684.
Urdu translation: Mohammad Azeem's [*sic*] *History of Kashmeer* translated from the Persian into Urdoo by Moonshee Ashraf Alee of the Dehlie College... (*Tārīkh-i Kashmīr*). Delhi: Matba' al-Ūlūm, 1846. (pp. 357 and 85 verses). Reprinted: Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library, 2000; *Journal* (1854), p. 253 (154): Sprenger found its Persian MS. in the personal library of Mufti Sadruddin Azurda.
Urdu tr. with explanatory notes and annotations by Dr. Shamsuddin Ahmad. Srinagar 2011.

[150] See note 118.

[151] *Rājtarangni*. By Kalhana (composed about 1110 A.D.). This is a metrical chronicle of the kings of Kashmir in Sanskrit from the earliest times to the 12th century Kashmirian Kalhana (cf. Brill's *Encyclopedia of Hinduism*. Vol. I (Leiden, 2009) art. Kashmir by Alexis Sanderson, pp. 99-126). It contains brief references to Mahmud of Ghazna in the account of a battle between Hamroira (the Sultan) and Raja Trilochanpal of the Hindushahiya dynasty. Translated into English by Sir Aurel Stein, a reputed archaeological explorer.
The Indian Economic and Social History Review, L/2 (April-June 2013), a special issue on Rājtarangni; Jonarāja, Shrīvara, Prājyabhatta and Suka: *Dvitya, Tritiya* and Chatuarthi Rajatarangini, ed. M. Troyer. Calcutta 1835; Eng. tr. by P. C. Datta (Kings of Kashmir) Calcutta, 1879. Persian tr. by Mullah Shah Shahabadi. Intro. and annot. by Dr. Sābir Afāqi. Rawalpindi, 1975.
For F. Troyer (1769-1865), see an obituary notice in: *Rapport annuel fait à la Société Asiatique*, by M. J. Mohl. Paris 1866, pp. 13-18.
Sir Aurel Stein writes:
"The only other work which was published by Troyer after his final retirement to Europe was an English translation of the *Dabistan* or School of Manners, a Persian treatise of which David Shea [cf. DNB, 17 (1909), pp. 1392-1393] had finished two-fifths and which Troyer completed with notes and an elaborate preliminary discourse. It was published in 1845 on behalf of the Oriental Translation Committee. It deals principally with religious doctrine patronized by the Emperor Akbar. M. Mohl emphasizes the thoroughness with which manifold problems raised by this curious work are treated in Troyer's introduction but expresses no definite opinion as to the solutions proposed for them."
(*JASB*, 6 (1940), p. 58, "Notes on the Life and Labours of Captain Anthony Troyer", by Sir Aurel Stein)

[152] Carl Alexander Anseln Freiherr von Hügel (1795-1970), was a wealthy Austrian officer and diplomate. He travelled in far-fetched Indian regions, especially in Kashmir and Punjab. His voluminous *Travels* (German ed., 4 vols., 1840-42), published from Stuttgart). He entered Lahore on 11 January 1836 and was the royal guest of Maharajah Ranjit Singh. Hügel was very much impressed by the architectural grandeur and beauty of some historical monuments of Lahore like Jahangir's Tomb and Shalamar Gardens.
Cf. my article "Austria and the South-Asian Subcontinent", in: *Lahore Museum Bulletin*, 1997-98, pp. 162-163.

Scanned with CamScanner

had supposed from superfi[illegible] reading. I only wish you had more leisure and could favour me with your [illegible]ice at least on some main points.

I am
Yours obediently,
A. Sprenger

[on the back of this page]

The *Tareekh Yaminee* is not published. I printed it a year ago in the latter pamphlet containing two Reports of the Vernacular Society.[142] But I trust it will soon be finished. The Moolawees[143] are at work, they tell me in comparing the MS. they had some difficulty in finding a writer.

On my return from the hills,[144] I intend, if the weather is not too hot, to march through Saharanpore and Panipat, in both places I hear there are private collections of books. I hope they will contain some account of the history of India.

I beg leave to transcribe Ibn Khordadhbeh's[145] account of the voyage round India and of the kings in India. I transcribed the whole book from a Ms. at Oxford.

8

Masooree, 9th June

My dear Sir,
I will do my best to give to your princely offers to good translations of the poems of Chand,[146] the Ramayana[147] and Mahabharata,[148] as much publicity as possible, with a view to find a translator.

---

[142] Vernacular Translation Society for the Promotion of Useful Knowledge was founded by Félix Boutros, the first Principal of Delhi College, in 1841. For its aims and objections see my article in: *Bunyād* (Lahore), vol. 5 (2014), pp. 3-53.

[143] One of these Maulawi Ashraf 'Alī who was also the manager of Delhi College's press, Matba' al-Ūlūm, see *Qadeem*, op. cit., pp. 305-351.

[144] As a Tyrolean "Landsmann", Sprenger used to spend most of his summer time in different Himalayan regions.

[145] Ibn Khurradāzbih (205/820 or 211/815-300/911): *Kitāb al-Masālik wa'l-mamālik* (The Book of itineraries and kingdoms).
Brokelmann i: 225-226, S i: 404; *EI²*, iii (1971), 839-840.

[146] Chand Barda'i: *Prithvirāj Rasu*. MS. in British Museum.
Or. MS. 2175 (J. F. Blumhardt: *Catalogue of the Hindi, Punjabi and Hindustani MSS. in the library of the British Museum*. London 1899, p. 49); ed. and tr. by A.F.R. Hoernle. Calcutta 1896.

[147] Vālmiki Ramayana. Persian translation. MS. in British Museum (now in British Library), or. MS. 1248. Robert P. Goldman (ed.): *The Ramayana of Valmiki: An Epic of India*. Vol. I, Princeton 1984; *Ramayana. The Ancient Amorous Epic of India*. Poetry Translation (Persian) by Mulla Masih Panipati. Introduction, editing and annotations by Dr. Abdolhamid Ziaei and Prof. Yunus Jafari. New Delhi, 2009.
See also *Bibliographical index*... "Note G.: On the Knowledge of Sanskrit by Muhammadans" (pp. 259-269)

[148] Mahabharta. Persian translation. MS. in British Museum (now in British Library), Add. MS 5638-40; India Office (now in British Library). Pers. MS. 1641 (Ethé, 1928)

Scanned with CamScanner

I certainly think that a catalogue of books in India (particularly of the King's Library at Lucknow) could be of inestimable value for oriental literature. It would bring a number of works to the notice of orientalists of which they have no notice at present;[136] I would mention as an instance that I have this moment better works on the history of Mohammad, and the Arabs before the Islam, on my table than there are in all libraries of Europe together.[137] I am under infinite obligations for your kind efforts to get me to Lucknow in the most desirable appointment I could possible aspire to.

There are several private libraries in that city which rival with the best public collections of Europe.

Burket Allee wrote to me a few days ago the following notice of the history of Banakity[138] which you mention on p. 6. The book was compiled from the *Jami altawarikh*[139] and other books in A. H. 717. It consists of five parts; first the author treats on genealogies, the history of the prophets and اوصياء (the author seems to have been a Shiah) beginning from Adam. In the other parts the author relates the history of the Persians, of Mohammad, of the Khalifas and Imams, also of the Jews, Christians, Franks etc. The book has 28 Juz; and there are 21 lines in a page and 45 letters in a line. The book belongs to Mufty Mohammad Kuly Khan[140] and is not for sale but the owner will lend it for transcribing in Lucknow. I find it answers tolerably will to have books copied but it is necessary to take the *Kitab* to transcribe it line by line and page by page, that is to say, each line is to contain the same words in the copy which it contains in the original. This affords a guarantee against omissions, and renders it easy to compare the copies.

I am making great strides in the history of the Arabs. I am at present engaged in with the biography of Mohammad.[141] His character is very different from what I

---

136 Based on these primary authentic sources Sprenger started writing a book on the life of Holy Prophet. Before he left India (1856), his *Life of Mohammad* was published (Allahabad, 1851, pp. 240) which ends on Hijra. Afterwards, he completed it and published in three volumes (in German) under the title *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (Berlin, 1861-1865).

137 It shows the richness of the private collections at Lucknow and also displays the deep interest of their owners to preserve the treasures of Oriental learning.

138 Banākatī (d. 730/1329-30); *Rauzat ūli 'l-albāb fī tawārīkh al-akābir wa'l-ansāb*, usually called the *Tārīkh-i Banākatī*; a history from Adam to the (official) accession of Abu Sa'īd in 717/1317, the date of composition and mainly abridged from the *Jāmi' al-tawārīkh*. *History*, iii: 55-59; *Storey*, 77-80.

139 Rashīd al-Dīn Fazl Allāh (d. 718-1318); *Jāmi' al-tawārīkh*, a general history of the world from the earliest times to A. H. 710/1300-1, with a special account of the Mongols to 703/1303-4. *Bibliographical index*, pp. 1-47, esp. 28-47, and in a revised version, in: *History*, i: 44-73, iii: 1-21; *Storey*, 72-78; Karl Jahn: *Rashid al-Din's History of India*... The Hague 1965; Ibid., *Indische Geschichte des Rashid ad-Din*. Vienna 1980.

140 Muftī Muhammad Qulī Khan (Lucknow)

141 *Life of Muhammad*, see *supra*, note 110.

Alee[127] to Lucknow, who in communion with a Deellal is looking out for books for me.

The *Kitabat akalym* of Istakhry[128] has been lithographed at Gotha by Prof. Moeller, it is believed to be the most ancient book on geography.[129] But if Aly B. 'Isa,[130] the Oculist, has written a work on "Roads and Kingdoms"[131] it would be more ancient in having lived during the break off of the Omayyid Dynasty and written (a book on Ophthalmia)[132] in the beginning of the Abbasids.
I wrote twice to Bombay for the *Rauzat al-Safa*. About six weeks ago I received the answer to my last letter for the Proprietor of the Ahsan al Akhbar,[133] he says (if I am not mistaken) that several volumes are printed but the book is not completed and he would send it as soon as it would be out. As his note contained a bill against the Delhie College I have sent it to Mr. Taylor lest I should take the liberty of enclosing it.[134]

I trust, on your return to Calcutta, you will join your brother and take the Asiatic Society in hands, and restore it to its pristine glory. I have several notices of rare books and a memoir of the state of oriental studies in Europe during the Middle Ages and their influence on the revival of learning and which would be of considerable value for the journal provided the Society should take a more historical and philological character than it had of late.[135]

---

127 For Sayyid Barkat 'Ali's biography and letters written to Sprenger, see my book *Qadeem*, op. cit., pp. 240-304.

128 Istakhrī, one of the first and foremost important representatives of the new trends adopted by Arabo-Muslim geography in the 4th/10th century.
EI², iv (1978): 222-223; his *Masālik wa Mamālik*, edited by Iraj Afshar. Teheran, 1340 sh.

129 "The text of Istakhri's "Book of Climates" was published in lithography by Dr. Moeller at Gotha, in 1839, under the title "Liber Climatum". It is a facsimile of the MS. in the Gotha library, which is the only one in Europe; but, although the lithography has evidently been executed with great care, the work is unsatisfactory, for the MS. is very faulty in the spelling of proper names. A translation from the same into German was printed at Hamburg in 1845, by Dr. Mordtmann, as "Das Buch der Länder."
(*History*, i: 26. Elliot has not mentioned his source of information, but definitely it had been provided by Sprenger who was well aware of all such publications).

130 'Alī b. 'Īsā, a best known oculist of the Arabs; cf. Brockelmann, I: 635, SI: 884; *EI²*, I (1960), p. 388, art. by E. Mittwoch; *GAS*, iii (1970); 337-340.

131 See his *Tazkirat al-Kaḥḥālīn* (cf. *EI²*, op. cit.). Ed. by Ghaus Muhyiddin Qadiri, Hyderabad, Deccan. 1964; Eng. tr. by C. A. Wood. Chicago, 1936.

132 His *Tazkirah* is an oldest known work on ophthalmology.

133 During his deputation period at Lucknow, Sprenger was permanently in contact with the officiating Principal of Delhi College and recommend the books for its library which Elliot required.

134 Sprenger intended to publish this article in the *Journal* (Calcutta) but he did not. Even in the list of his articles (cf. *Qadeem*, op. cit., pp. 672-675) no such article is included.

135 Not included in his list of articles (see *Qadeem*)

Scanned with CamScanner

during which the author was at Delhie on account of the reigns of Mohammad Shah and Ahmad Shah. I believe I have done myself the pleasure to mention it to you in a former letter.

I have this – It has been translated by Fraser[123] and I never saw the translation. [These two lines are written in the above margin]

Cataloguing[124] the historical books I hope it may turn up.
[on the second page of the letter] There is a general history in the Moty Mahall which has escaped me when I made the rough Catalogue being bound with three other books. It ends with the words.

تمت الکتاب المسمی بتواریخ همایونی یوم العید الفطر ۱۱۳۴ھ۔
بعد از حمد الٰہی و نعت حضرت رسالت نمودہ می شود مستخلصان اخبار و متتبعان حوادث شہور و اعوام در انکہ از زمان خلق آدم تا اوان ظہور حضرت خیر الانام چند سال منقضی شدہ و اختلاف بسیار کردہ اند و در سوالات تواریخ مجمل اجمال و تفصیل روایات متعدد در قلم آوردہ چنانکہ شمہ ازین معنی صورت تحریر می یابد و پر تو اہتمام بر ایراد بعض از اقوال مختلف می یابد[125]

...to his own time i.e., the reign of Humayūn 18. p. fol. 32 being written in a clumsy and careful hand in 1134.

I should like to know more of this preface and last hundred pages with an abstract of contents.

7

Masooree,[126] 21 August [1849]

My dear Sir,
I beg to return my best thanks for the catalogue of your desiderata; and should feel obliged if you would favour me with another copy to lend it to Mowl. Burket

---

122 Not readable.

123 James Fraser (1713-1754): *History of Nadir Shah*. Allahabad 1923 (London 1732, 1742). For him, see *Dictionary of National Biography* (s.v.), C. E. Buckland: *Dictionary of Indian Biography*. London 1906 (s.v.)

124 On the back side of the same page, without having any continuation to the above-cited part of the letter.

125 *Tārīkh-i Humāyūnī* or *Tārīkh-i Ibrāhīmī*, by Ibrahim ibn Jarīr; a concise general history extending to 1549 or 1550.
History, iv: 213-217; *Storey*, 113.
Review, iii: 1013a (account of Humāyūn only. Circa A.D. 1850), 1046a (extracts only. Circa A.D. 1850).
This Persian extract was written by 'Ali Akbar of Sonīpat, a close associate of Sprenger in cataloguing these mss. (see my book *Qadeem*, op. cit., pp.162-239). This ms. was preserved in the Moti Mahall at Lucknow.

126 By birth a Tyrolean, Sprenger loved to spend a few months of summer in different parts of Himalaya. In this respect, he has mentioned in detail about his craze of mountaineering in his letter (in German) written to his brother in Austria. For its Urdu translation, see my book, *Qadeem*, op. cit., pp. 649-651.

Scanned with CamScanner

I have the pleasure to enclose Roop Chand's amount, also the few Beggarsongs[116] will again try to find the larger collection. And two or three national songs which were written down for me at Delhie.[117]

The books which the Wakeel (Mohammad Khan)......

(pp. 23)

[incomplete]

5

3 June 1849

My dear Sir,
I thank you for your note of the 30 May and I have according to your instructions sent an official letter to you regarding my salary. The Delhie College ought to have given me five hundred Rupees a month[118] instead of three for Mr. Taylor[119] who officiates for me draws in reality only one hundred Rs. of my day. I draw 300; and 200 Rs. of it remains at the disposal of the Government N.W.P.

I have paged Mascoete[120](?) and corrected the table of contents in pencil. After the Kings of Delhie there is a lacuna as I have now marked in the extracts which I beg leave to return. In conclusion treatise at the distances and the last lines have been correctly copied, only the heading of the numerical statement of which less than a page is left, had been [copied?] I had it now added.

I am
Yours very faithfully,
A. Sprenger

6

29 June 1849

There is also a History of Nādir Shāh[121] in the Moty Mahall Library compiled by Abd al-Karym in A.H. 1193 which contains besides the .....[122] of Nādir Shāh

---

116 Not legible.

117 For some of such Arabic, Persian and Urdu poems, see my book *Qadeem Dehli College*, op. cit.

118 According to official records, Sprenger was appointed as the Principal of Delhi College (19 March 1845) at the salary of 600 Rupees. During his deputation period, it was decided to pay him half of his salary (e.g., 300 Rupees), but he demanded 500 Rupees. The concerned department did not accept his demand.

119 J.H. Taylor was appointed as the first superintendent of Delhi College on 16 August 1829 at the monthly salary of 400 Rupees. Later on Francis Taylor took the charge as officiating principal of Delhi College. For his life and educational career, particularly his officiating tenure in the absence of Sprenger, see my books *Qadeem Dehli College*, op. cit. and *Mutālia' Āzād*, Lahore 2010 and article "Félix Boutros, the first Principal of Delhi College", published in *Bunyād* (Lahore), vol. 5 (2014), pp. 3-53; see also vol. 7 (2016).

120 Not legible.

121 *Bayān-i Wāqi'*, also known as *Tārīkh-i Nādirī* or *Nādir nāmah*, by 'Abd al-Karīm Kashmīrī. *History*, viii: 124-139; *Journal* (1854), p. 24 (14); *Storey*, 326-327.

I take the liberty to keep the تذکرۂ والہ[108] which is one of the ten books received from the Wakeel[109] because you have given the instructions to send it; and I should feel obliged if you lend it to me for cataloguing the Persian Dywans etc.

I am
Yours obediently,
A. Sprenger

4

Lucknow, 28 Jan. 1849

My dear Sir,

I had the pleasure to mention (*sic*) the commissions with which you honoured me under the 19th and 21st Inst. In addition to the initial and final lines of the *Bahr al-Seadat*[110] and *Imad al-Saadat*,[111] I beg leave to enclose the Rubrics; with the numbers of the pages of both works. The two works are essentially identical, only the prefaces and in some instances the expressions are different. I should think the best would be to have the بحر السعادات transcribed and to request Col. Sleeman to lend you his copy of the عماد السعادات which would enable you to compare the two books – القاب امرائی عالمگیری[112] and the *Salym Shahee*[113] and the وقائع محمد صالح[114] are transcribing.

The *Yadgar Behadory*[115] was offered to me at 60 Rupees and I obtained it at 40. I am neither anxious to keep it nor to part with it. If you should lend for it I should not hesitate to accept the amount it cost me, for to think that I can make a return for what you have done for me would be worse than ridiculous. If you do not wish to have it I am glad to keep it for it contains mostly all what I want to know respecting India.

---

108 'Alī Qulī Khan Wālih Dāghistānī (1124-1169/1712-1756).
Riyāz al-shu'arā', "alphabetically" arranged notices of "2500" poets, written mainly in 1160/1747 and completed in 1161/1748).
Sprenger's *Catalogue*, no. 18. Berlin 657 (an abstract containing only the biographies and one line by each poet. Autograph ? 656 (1224/1809). *Storey*, 830-833.

109 One of the booksellers who supplied the manuscripts and rare books to Sprenger.

110 *Bahr al-sa'ādat*, by M. Sālih; a history of Awadh described by Sprenger as a revised edition of *'Imād al-sa'ādat*. *Storey*, 708.

111 *'Imād al-sa'ādat*, by S. Ghulām 'Alī Khan Naqvī; a history of Burhān al-Mulk Sa'ādat Khan and his successors to 1801, in the time of Sa'ādat 'Alī Khan (1798-1814), with an account of the British Residents to 1223, completed in 1808.
History, viii: 394-395; *Journal* (1854), p. 248 (125); *Storey*, 705-706.

112 *Alqāb Umarā'i 'Ālamgīrī*. (unidentified)

113 *Salīm Shāhī*. (unidentified)

114 *Waqā'i Muhammad Sālih* = *Bahr al-sa'ādat*, see *supra*, note 84.

115 *Yādgār-i Bahādurī*, by Bahādur Singh; completed in 1833-34, a general history in four *sānihahs* with some chapters on biography, geography, arts and sciences.
English translation of a considerable portion of Munshi Sadāsukh Lāl: B. M. Ms. Add. 30,786, foll. 292-391.
Description and five pages of translated extracts (mainly on Awadh): *History*, viii: 417-425.

Scanned with CamScanner

but he could not obtain access to the libraries in which they are.— I have already the *best* of the four copies of Ibn Kotaybah[103] which are known to exist but it is defective in the beginning. If the new copy is at all good I shall be able to astonish the world with an edition of that excellent, ancient and rare book provided the Asiatic Society is ambitious enough to bear the expense. They will do it. *Te faventer*. [favouring you].

His Majesty at Oudh has lost his *summum bonum* [greatest advantage], it is lucky that the succession is secured. He is said to be perfectly mad, the day before yesterday, I am told, he murdered a woman with his son hands in a fit of passions.[104]

In two or three days I shall do myself the honour of submitting my Report[105] and in these months I hope to have completed the catalogue of the Topkhane[106] and of the Farhbakhsh libraries and if permitted today here, with the beginning of the hot season. I shall be able to devote myself to completing my detailed catalogue of the Moty Mahall. Having failed in my scheme of going to Baghdad I am again trying to effort an exchange with the Principal of the Lucknow Martinière (in case I should not be permitted to remain in data quo) for that appointment though very bad in itself would enable me to finish the catalogue you have originated the idea of making a catalogue, you have given me the opportunity to begin the work and you have guided me in the work. It is therefore a duty towards you that I should exert myself to finish an undertaking of which all the credit will be due to you and of which I shall be responsible only for the faults. Mr. Clint,[107] the Principal of the Martinère would be delighted to exchange but Mr. Morrison (?) seems to be unwilling to sanction it.

---

[103] See *supra*, no. 74.

[104] At the time of writing this letter (31 January 1849), Wājid 'Alī Shah (r. 1847-1856, d. 1887) was on the throne of Awadh. Much has so far been written, both in English and Urdu, on his life and personality, but nobody has mentioned such incident of his madness.

[105] A. Sprenger. *Report of the Researches into the Muhammadan Libraries of Oudh*. Selections from the Records of the Government of India. Foreign Department. Serial No. 82. Calcutta, 1896 (consists of three reports dated 6th June, 1st October 1848 and 13th March 1849, sent to Elliot)

[106] A royal library of the King's of Awadh.

[107] L. Clint, Principal of La Martinière College, Lucknow, who published and translated the first part of Inshā' Allah Khan's Urdu prose work entitled "Kahānī Rānī Keytakī kī" in *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (Calcutta), no. Li, new series, no. 1 (1853), pp. 1-22; see for detail *A Tale by Inshā Allah Khan*. Text and translation. Edited with Introduction and vocabulary by M. Ikram Chaghatai. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2014.
In a letter (dated 26th November 1847), Maulawi Sayyid, Barkat 'Ali writes to A. Sprenger that Clint informed him that Calcutta Council authorized Colonel Richmond, Resident at Lucknow, to appoint teacher in Hugli Madrassah." (Cf. *Qadeem*...p. 259).
In another letter (undated), he again informs Sprenger that "for the last two months Clint had been in Calcutta. According to some persons, if you were appointed in Calcutta, then perhaps Mr. Clint would be the Principal of the Delhi College." (cf. *Qadeem*... p. 273)
L. Clint was a British officer and the President of the Asiatic Society of Bengal (Calcutta). His name was approved as the member of the Society, with the consent of A. Sprenger.

Scanned with CamScanner

A few days ago I received a letter from Mecca from a pilgrim to whom I had given money to buy books for me.[96] He obtained a history of Makkah by Qotby,[97] A rhymed History of Egypt,[98] a history of the city of Zabyd[99] Ibn Kotaybah's *Ma'ārif*[100] and Ibn Hishām's biography of Mohammad.[101] He acquired at Madynah after the two copies of Tabary[102] which I had been informed are there

---

[96] Sprenger informs that "...I had agents in various parts of the country, through whom I obtained books even from Mecca and Madynah." (Ibid.)

[97] *Tārikh-i Makka*, by Qutbi.
F. Wüstenfeld: *Chroniken der Stadt Mekka*. 2 vols.

[98] *Tārikh-i Misr* (rhymed)?

[99] *Tārikh-i Zabīd*. Zabīd, a town in the Tihāma coastal plain of Yemen, at about 25 km from the Red Sea.
'Abd al-Rahmān: *Al-Fazl al-mazid ... fi akhbār madīnat Zabīd*, ed. J. Chelhod. Sanā'ā 1983; *EI*², xi (2012): 370-371.

[100] Ibn Qutaibah (213-276/828-889), one of the great Sunni polygraphs of the 3rd/9th century, being both a theologian and a writer of *adab*.
His *Kitāb al-Ma'ārif* is a historical manual with encyclopedic appendices on very varied subjects (ed. Ukhāsha, Cairo 1960).
*EI*², iii (1971), 844-847 (G. Lecomte), with principal bio-bibliographical references; "I spent eighty rupees for having it collated." (*Sprengeriana*, p. 3, nos. 36-38).

[101] Ibn Hishām (d.218/833 or 213/828), a scholar best known for his work on the biography of the Holy Prophet. He is chiefly famous for his edition of the *Sīra* of Ibn Ishāq, which became the basic work on this subject.
Sezgin: *GAS*, i (1967): 297-298; *EI*², iii (1971), 800-801, 810-811.
"First half of the Biography of Mohammad by Ibn Ishaq, d.151, with remarks by Ibn Hisham, d.213... This is the most carefully written Arabic MS. I have ever seen... Another copy, equally old and correct. Second half of the same work, copied in 955. A fragment of another copy, old. Also parts 9, 25, 26 and 27 of a copy which consisted of thirty parts and was written in 548. Very clear. Second half of the text of Ibn Hisham, with extracts from Sohayly's Com. by Ibn Hojjah, d. 837. Copied in 836 and compared with the autography..."
(*Sprengeriana*, p. 7, nos. 93-98)

[102] Tabarī (224-310/839-923), polymath, whose expertises included tradition and law; a supreme universal historian and *Qur'an* commentator.
His *Tārikh* is a universal history.
*EI*², x (2000): 11-15 (C.E. Bosworth).
"Fourth Vol. of the Hist. of Tabary, d. 310; containing the history of the Prophet. Bound with are fragments of a very old copy of the first vol. found at Dilly.
Ninth vol. of Tabary's Hist., it begins with A. H. 32. Copied in 447.
Hist. of Tabary with omissions of the Isnads... Old and elegant."
(*Sprengeriana*, p. 4, nos. 40-42)
See also Sprenger's article "Notice of a copy of the fourth volume of the original text of (the history of) Tabary, (with the texts of the Tabary and that of Bokhary to enable the reader to compare them." (in: *JASB*, 19 (1850), pp. 108-135)
"Here again the literary world is indebted to Dr. Sprenger, who having been before the Mutiny deputed by the Indian Government to examine the libraries of Lucknow, succeeded in tracing from amongst a heap of neglected manuscripts, a portion of the long-lost volume [of Tabarī]." (Sir William Muir: *The Life of Mohammed from original sources*. New & rev. ed. by T. H. Weir. Edinburg 1923, Intro. p. Lxxxiv)
In a footnote, W. Muir quotes Sprenger as follows:
"The fortunate discovery is thus described by Sprenger:
"One of the most important books which it was my good luck to find during my last missions to Lucknow is the fourth volume of the history of Tabari (who died *in* A.H. 310), of which I believe no other copy is known to exist. It is a volume in a small quarto of 451 pages, fifteen lines in a page. Ten pages are wanting. The writing is ancient and bold, and though not without errors, generally very correct. I should say, from the appearance, the copy is 500 years old. The intrinsic merits of the book are not so great as might be expected. Two-thirds of the book consist of extracts from Ibn Ishac and Wakidy, and one-third or thereabouts contains original traditions. Some of these are very valuable, inasmuch as they contain information not to be found anywhere else." " (ibid.)

Scanned with CamScanner

astronomy of al-Battāny[84] (Bateguctus) which has been translated into Latin by Rudolph of Bryes[85] in the 13th century of our era and subsequently printed.

I am
Yours most faithfully
A. Sprenger

3 August 1848

3

Lucknow, Jan. 31/1849

My dear Sir,
The album is transcribing as far as you wish to have it done. You had never mentioned the subject before and consequently no copy had been made. I am sending the [86]جامع الحکایات to Hit Parshad[87] who is with Col. Sleeman.[88] He is anxious and as he tells me, directed by you to make himself useful—Barny's Tarykh Fyrozshahy[89] will be completed by Roop Chand.[90]—The latter treatise of Abd al Haqq Dehlawy[91] of which I had the pleasure to send you a copy is a separate work and forms a volume of its own. Its contents however are such as to stamp, it as an appendix to the [92]اخبار الاخیار. I have never met with the Bahmannameh[93] but will try to find them. I am much obliged to you for the information respecting the insurgency[94] at Baghdad.[95] Nothing is more unpleasant than to be in suspense and you have partly relieved me from it.

---

84 *Al-Battānī* (b. before 244/858-317/929); was one of the greatest astronomers of the Middle Ages; wrote many books but his main work, the famous *De Numeris stellarum et motibus*, exerted great influence in Europe up to the time of the Renaissance.
EI², i (1960): 1104-1105 (C.A. Nallino); G. Sarton: *Introduction to the History of Science*, vol. i, Baltimore 1927, p. 603; *Brockelmann*, G I: 222, SI:397.

85 Rudolf of Bruges. Astronomer of 12th century, see *Biographie Nationale de Belgique* (1866-1938), s.v.

86 *Jawāmi' al-Hikāyāt* by 'Awfī, a renowned Persian anthologist; his famous collection of anecdotes, the *Jawāmi'*... was written in 625/1228. He lived in Delhi till 630/1232. Cf. M. Nizamuddin: *Introduction to the Jawāmi'*... London 1929; *EI²*, i (1960), 764 (Nizamuddin).

87 A Hindu scriber.

88 Sir William Sleeman (1788-1856), Anglo-Indian official, general and writer.
See *Dictionary of National Biography* (s.v.); C.E. Buckland: *Dictionary of Indian Biography*. London 1906 (s.v.); *The Annual Register* (1856); *Encyclopaedia Britannica* (1911).

89 *Tārīkh-i Fīrozshāhī* by Ziā' ad-Dīn Barnī, a history of the Sultans of Delhi from Balban (662/1263-64) to Firoz Shah's 6th year (758/1857), forming a continuation of *Tabaqāt-i Nāsirī*. *Journal* (1854), p. 237 (54), *History*, ii: 93-208, *Storey*, 505-508.

90 Rūp Chand, a Hindu scriber.

91 'Abd al-Haq of Delhi (d. 1052/1642-43). *Storey*, 194f, 978-980.

92 *Akhbār al-Akhyār*; lives of 255 Indian saints, compiled before 996/1588 but revised and completed in 999//1590-91.
Storey, 979; *Berlin* 588 (defective), 52 (11)-(12) (extracts).

93 Bahman-nāmah (?)

94 Not legible.

95 Probably in 1854. Sprenger set out for a journey to Middle East countries. He himself describes that "...two years I travelled in Egypt, Syria, Mesopotamia, the Iráq, the island of Kishm and Masqat."
(see *Sprengeriana*, preface, p. iii)

Scanned with CamScanner

mentioned in this volume under the head Ghaurians. In folio 141 the ancient history of the Ghaurians. Beginning from Freydun's time is related after the Rauzat-al Safa.[79] Folio 143 versio is the life of Shehāb auddeen and his conquest of Delhie. Fol. 144 Sultan Ghayas ooddeen, his son Behā ooddeen Sām; Altaz 'Alā ooddeen Moh. In the same folio versio are the Kings of Persia mentioned. In fol. 145 recto begins the history of Delhie with the word فرع مشتمل بر سه قسم اول در شاهان. Under this head are mentioned Tāg ooddeen Yaldoz, Nācir ooddeen Qabachah, Qotb oodeen Aybak (on fol. 146), Arām Shah, Shamsooddeen Moh. Altumosh, his son Fyrozshah, Reziyyah, Sultan Moizz Behrām Shāh (fol. 147) Sultān Alā ooddeen, Sultān Nācir ooddeen Balbun. – on fol. 148 Moizooddeen Kaykobād, and his son Shamsooddeen. In the same fol. (148) versio begins the second قسم with the words قسم دوم در ذکر خلجی (sic.) از غور امرا و سلاطین کتاب الدین Moh. Bakhtiyar 'Izz ooddeen Moh. Shayrwān, Ala'ooddeen Mardan; Hisam ooddeen Malik Fyroz– In fol. 149 Alā ooddeen. In fol. 157 recto is a short account of Sultān Ibrahym b. Sultān Sekandar after which the third قسم begins on the same page with the words قسم سیوم در ملوک گجرات – I beg leave to enclose a specimen from which you will observe that the book is a chronology of a greater number of dynasties than any other book of equal bulk.

I hope I shall be able to search for you the مآثر الامرا[80] from the collection of Jelalooddawlah. There is no other مآثر in it. I had lately two short works transcribed at Calcutta and they were remarkably well done through the Hāfiz Ahmad Kabeer,[81] Native Secretary to the Madrassah.[82] I have no doubt, he could recommend you good copyists.

You are of course aware that translations of medical and astrological (and astronomical) works have been made from the Sanscrit into Arabic under Mamūn and Harūn-al-Rashyd.[83] A tolerably clear account of the yogas is contained in the

---

[79] *Rauzat al-Safā'*.... by Mīr Khwānd (837-903/1433-1498); a general history in a *muqaddamah*, seven volumes.
Bibliographical index, 85-95; *History*, iv: 127-140; *Storey*, 92-101.

[80] *Ma'āthar al-Umārā'*, by Nawwāb Samsām al-Daula Shāhnawāz Khan (1700-1758); biographies of Indian nobles from the reign of Akbar to the author's time.
History, viii: 187-191; *Storey*, 1094-1100.

[81] A teacher (*maulavi*) in the Arabic Department of Calcutta Madrassah (Madrassah-i 'Ālia) that was founded in 1781 by Hastings.
Ahmad Kabīr was also one of the editors of Kashshāf's *Istilāh al-Funūn* (Calcutta), 2 vols. Calcutta, 1856, 1862.
Sprenger got its first ms. with the help of Sayyid Mamlūk al-'Ali (see my *Qadeem*...) and later managed to publish it from the Asiatic Society of Bengal (Calcutta), 2 vols., 1856, 1862.
Sir E. Denison Ross, Principal of this Madrassah (1901-1914), writes that "I had a deep respect for the learning of the Maulavis, and was strongly opposed to any suggestion that the old books should be neglected, or the old traditions lost......."
(cf. *Both Ends of the Candle*. The Autobiography of Sir E. Denison Ross. London, n.d., p. 99)

[82] Founded in 1781 in Calcutta; As its Principal, Sprenger tried to make drastic changes in the syllabus of this institution, but faced much difficulties. Cf. my book *Qadeem* (2013), Nilanjana Gupta: *Reading with Allah. Madrassas in West Bengal*. 2009 (India & U.K.) and *Tārikh-i Madrassah-i 'Alia 1781-1959* by Mawlana Abdus Sattār. Dhaka 1959, pp. 107-118.

[83] *Al-Māmūn* (170-218/786-833). Cf. *EI²*, vi (1991): 331-339; C.E. Bosworth: *The caliphate of al-Mamūn*, 198-213/813-833. Albany 1986; Ahmad ar-Rafā'i: *'Asr al-Mamūn*. 3 vols., Cairo 1928.
Hārun al-Rashīd (149-193/766-809); *EI²*, iii (1971): 232-234.
Roger Arnaldez: "Sciences et philosophie dans le Baghdād sous les première 'abbāsides", in: *Arabica* (Paris), ix (1962), special issue on Baghdad, pp. 357-373.

Scanned with CamScanner

complete but inferior copy of the *Ayeena Akbaree*[70]; the *Kholasat-Tawarikh-i-Hind*[71], *Tareekh Haft Iklim*[72] and Balamy's translation of *Tabary*.[73] I have also a modern Persian translation of the *Tareekh Yemenee*[74] and the *Tabakat Alamgiree*[75] and the *Kholasat at-Tawarikh*[76] of Khondmeer which is a universal Hist. I beg to you to consider my books as yours.

I am almost ashamed that my notes on Indian historians are so poor but circumstances must be an enemy. I only wish I could spend a year or two at Lucknow.[77] It appears to be the only place in India where Mohammadan books are to be found. Much might be saved what is considered to be destroyed by worms.

I am
Yours most faithfully

Delhie, 25th Jan. 1847
A. Sprenger

2

My dear Sir,

Having sent you on a former occasion a copy of the index as found in the preface of the Montakheb at-Tawarykh.[78] I beg leave to mention here merely a few more details on the history of India as

---

70 *Ā'in-i Akbarī*, by Abu 'l-Fazl; a detailed account of the administration and statistics of Akbar's empire.
History, vi: 1-6, 103-115; *Storey*, 519-521.

71 *Khulāsat al-tawārīkh*, by Qāzī Ahmad Husain (d. 990/1582); a work of which the fifth and last volume contains a history of the Safawids. (*Storey*, 1279-80)
or
By Kalyān Singh, a history of the Indian Timurids to 1227/1812. (*Storey*, 721)
or
By Munshī Sujān Rāy; a history of India from the earliest times to Aurangzib's accession.
History, viii: 5-12; "A History of India which comes down to Muhammad Shujā', a son of Shāhjahān, probably by Suján Ráy." *Journal* (1854), p. 230 (12).

72 *Tārīkh-i Haft iqlīm*, by Amīn Rāzī; contains biographical notices of about 1560 poets, saints, scholars and other celebrities, completed in 1002/1593-94 and arranged geographically under their town or countries, of which in many cases geographical accounts are given. *Storey*, 1169-1171.

73 *Tarjamah-i Tārīkh-i Tabarī*, by al-Bal'amī (d. 363/974); a much abridged translation of existing in more than one redaction.
A. Sprenger: "Bal'amy's translation of Tabary and Ghazzaly's history of the prophets", (in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 17/ii (1848), pp. 437-471); *Storey*, 61-65; E. L. Daniel: "Manuscripts and editions of Bal'amī's *Tarjamah-i tārīkh-i Tabarī*", in: *Journal of the Royal Asiatic Society* (London), 1990, pp. 282-321.

74 *Tarjamah-i Yamīnī*, a very literal Persian translation by M. Karāmat 'Alī, judge of the Faujdārī 'Adālat at Hyderabad Deccan, who dedicated it to Mahārājah Chandū Lāl (1766-1845).
History, ii: 15; *Storey*, 251-252.

75 *Tabaqāt-i 'Ālamgīrī*. (unidentified)

76 *Khulāsat al-afkār*..., by Khwānd-Amīr (d. 942/1535-36); completed in 905/1499-1500 and dedicated to Mīr 'Alī Shīr; a general history to 875/1470-71.
Bibliographical index, 111-112; *History*, ii: 433, iv: 144-147; *Storey*, 101-109.

77 Appointed as an Extra-Assistant Resident, Sprenger worked here from 3rd March 1848 to 1st January 1850. During this period of about 18 months he catalogued ten thousand manuscripts and books.

78 *Muntakhab at-Tawārīkh*, "History from Bahlôl to Shyr Khán by 'abbās. From the second line of the second page it corresponds with the 2nd Book of Horn's Afgháns, the variants being marked in the margin."...
Elliot, 94 pp. of 10 lines, copied in 1239." (*Journal* (1854), p. 239 (67)).

Scanned with CamScanner

Rupees. Hajee Moh. Hosayn[62] offered me [63]تاریخ شیر شاہی a fine copy written in 1200. It begins with Behlol's accession. In the same volume was a small work containing an inscription of the principal *Subahs* of India. I could not find the title. The latter work is written in bad *Shikasta* – Two copies of *Wassāf*[64] were offered to me, one at 80 Rupees. A beautiful copy of the *Habeeb us Siyar*[65] in *Neskhy* at 200 Rupees. I bought a defective but fine copy of the 3rd vol. at 15 Rs. The first volume contains merely an abridgement of the *Shahnameh*[66] and the hist. of the prophets. The *Rauzat as-Safa*[67] is printing (or written) at Bombay. A good copy of the *Tareekh Mozaffery*[68] is on sale at Delhee for 20 or 25 Rupees. A copy of the *Lobb at-Tawarikh*[69] I saw at Lucknow at 12 Rupees.
My purchases have not yet arrived from Lucknow. I sent them by the Bullock train from Cawnpore. There is very little on the history of India among them. A

---

62 A book trader of Lucknow.

63 *Tawārīkh-i Sher Shāhī.*
History, iv: 301-433.

64 *Tārīkh-i Wassāf*, by Wassāf who was employed in the collection of revenue for the Mongol Government; a turgid history of the Mongol empire in Persia and of some contemporary ruler from 656/1258 to 712/1313 with a supplementary volume completed not earlier than 728/1328.
History, iii: 24-54; Sprenger's *Catalogue*, 566; (*Journal* (1854), p. 237 (52); ("Sir H. has extracts from the last part which were copied at Lucnow from Chanky Parshad's copy.").

65 *Habīb al-Siyar*, by Ghias al-Dīn b. Hamām al-Dīn Khwānd-Amīr (d. 941/1534-35); a general history extending to 930/1524, a few months before Shāh Ismā'īl's death.
Bibliographical index, 121-126; *History*, iv: 154-212; *Storey*, 101-109; ed. Muhammad Dabīr Siyākī, 4 vols. Teheran 1983.

66 *Shāhnāmah* by Firdawsī (329-330/940941–411/1020), the author of the Iranian national epic; is a *masnawī* of about 60,000 verses; the final version of the work was completed during Mahmud Ghaznawī's reign (389-421/999-1030).
Storey, vol. v, pt. 1 (poetry to ca. A. D. 1100) by François de Blois, London 1992, no. 58, pp. xv-lxii.

67 *Rauzat al-Safā*, by Mīr Khwānd (d. 903/1498); a general history in a *muqaddamah*, seven volumes. Bombay 1845, 1848, 1850, 1855.
History, iv: 127-140; *Storey*, 92-101.

68 *Tārīkh-i Muzaffarī*, by M. 'Alī Khan Ansārī; a history of the Indian Timurids to 1203/1787-88, subsequently continued to 1225/1810, valuable for Muhammad Shah's reign and later times.
History, viii: 317-330; *Storey*, 522-523.

or

Mawāhib-i Islāhī, also called *Tārīkh-i Muzaffarī*, by Mu'īn al-Dīn Yazdī (d. 789/1387); a bombastic history of the Muzaffarid dynasty from its origin to 767/135.
"*Tārīkh-i Muzaffarī*. A History of the Tymūrids, compiled in H. 1212 by Mohammad 'alyy Khân Ançáry. 1005 p. of 15 lines." *Journal* (1854), p. 237 (56). *Storey*, 277.

69 *Lubb al-tawārīkh*, by M. A'zam (d. 1185/1771-72); a brief history of Kashmir from the Deluge to 1166/1753. *Storey*, 683-84.

or

By Mir Yahyā al-Qazwīnī (d. 962/1555); a sketch of general history to 948/1542.
History, iv: 293-297; *Storey*, 111-113.

or

"*Lubb al-tawārīkh*. A Survey of the History of India by Bindraban, a son of Ray Bahári Mal, composed in 1101; written in 1194. It was compared under the directions of Elliot with another copy, and omissions were filled up, 320 pp. of 15 lines"–*Journal* (1854), p. 230 (9).
Bibliographical index, 129-134; *History*, vii: 168-173; *Journal* (1854), p. 230 (9).

Scanned with CamScanner

A magnificent and complete copy of this book after having lately been made for [55] تزک جہانگیری

I fear it is a mistake. It begins with Sabuktgyn. [57] تاریخ سلاطین بنگالہ Mr. J. B. Gubbins.[56]

There is another work in the library.

Most of the above works are in magnificent old copies. Of some of them are four or five MSS. When I first looked over the Library I found some few more books on the history of India which I was not able to find again. There is another library belonging to the King in the hill is called *Ferhah Bakhsh*.[58] I only saw one half of the books among them were about five or six books on Indian history. Sickness interrupted me and prevented me from returning. The same causes rendered it to my great regret impossible for me to read over the prefaces and postscripts of the various works to ascertain the exact title and to transcribe the names of their authorities which they usually mention. A book-seller offered me for 20 Rupees, written in a good hand, the [59] نادر نامہ, the first chapter of which is inscribed, در ذکر محمود آمدن او بر سر کرمان و اصفہان. It would appear from this that the book is defective. The last chapter is inscribed در بیان سلطنت علی شاہ ابراہیم. Another book-seller offered to me for 15 Rs. a fine copy (written in 1244) of a تاریخ حالات حضرت شاہجہان پادشاہ و عالمگیر پادشاہ من تصنیف محمد صادق الخاطب[60] also the *Alam Ara* (2 vol. in bad *Shikasta*) for 25 Rupees–and the *Ikbal Nameh Jahangiree*[61] in 3 vols. at 24

---

55 *Tuzūk-i Jahāngīrī*, the Emperor's memoirs.
History, vi: 256-275, 276-399; *Storey*, 556-560; *Journal* (1854), p.237 (55).

56 J. B. Gubbins (Judge in Delhi); Member of the Local Committee (30 April, 1848-1851?); in the proceedings of some of the reports of the Committee, his name has been mentioned, cf. *General Report on Public Instruction in the North Western Provinces of the Bengal Presidency, for 1847-48*. Agra 1849. (British Library, no. V/24/906). In the presence of other members of the Committee, he distributed certificates and *sanads* to the students of the Delhi College (22 December 1848).

57 *Tārīkh-i Salātīn-i Bangāla* probably *Tawārīkh (Tārīkh)-i Bangāla*, by Munshī Salīm Allah; a history of the Bengal. *Storey*, 715-716.

58 Farah Bakhsh, one of the royal libraries of the King's of Awadh; for detail see Sprenger's *Catalogue*, preface.

59 *Nādir nāmah*, by M. Kāzim, wazīr of Marw (*Storey*, 325) or *Bayān-i Wāqi'* by 'Abd al-Karīm Kashmīrī.

60 *Tārīkh-i Hālāt Shāh-Jahān Pādshāh*... (*Āsār-i Shāh-i Shāh Jahān/Tārīkh-i Jahāngīrī*) by M. Sādiq Dihlawī is probably identical with M. Sādiq Kashmīrī Hamadānī, the author of the *Tabaqāt-i Shāh-Jahānī* (written in 1046/1636-37); dedicated to Shāh-Jahān. *Storey*, 567-568.

or

Shāh-Jahān-nāmah/Tawārīkh-i Shāh Jahānī/Pādshāh-nāmah, by M. Sādiq Khān, apparently a Persian by birth, held at different times in Shāh-Jahān's reign the offices of *Bakhshī*, Tutor (*Atālīq*) to King's son, *Dāroghah* of the *Ghusl-khānah* or private audience-chamber and *Waqā'i-navīs* at Agra; a plain narrative of Shāh-Jahān's reign to the time of his confinement by Aurangzeb.
History, vii: 133; *Journal* (1854), p. 243(91); *Storey*, 577.

61 *Iqbāl-nāmah-i Jahāngīrī*, by Mu'tamad Khān (d. 1049/1639-40); completed in 1029/1619-20; a history in three volumes.
History, vi: 400-438; *Journal* (1854), p. 242 (89), *Storey*, 560-563.

Scanned with CamScanner

copies), اکبر نامہ[44]، تاریخ سلاطین محمود سبکتگین[45] (different from the TareekhYemenee,[46] a magnificent book with paintings)، تاریخ اکبر شاہی[47]، تاریخ سلیم شاہی[48]، تاریخ شیر شاہی[49]، تاریخ الفی[50]، تواریخ عجیب و غریب[51] (volume which begins with Akbar Shah. Of neither of the two works, I find a part and title)، تاریخ مشتاقی[52]، تاریخ قندھار[53]، تاریخ ھندی[54] (It begins with the Munajāt(?) to God with چون فقیر درماندہ محمد دارا شکوہ در سنہ ہزار و پنجاہ ہجری بہ کشمیر رفتہ

---

[44] *Akbar-nāmah* byAbū 'l-Fazl; a detailed history of Akbar's reign with an account of his predecessors, commonly said to be divided into three *daftars*, of which the first completed in 1004/1596, is subdivided into two parts: i) Akbar's birth, genealogy of the Timurids, reigns of Bābur and Humāyūn, ii) Akbar's reign from the first to the Middle of the 980/1572, the second continues the narrative from the middle of the 17[th] year to the end of the 46[th], while the third, known by the independent title *Ā'in-i Akbarī*, deals with the administration and statistics of the empire. *History*, vi: 1-146; *Journal* (1854), p. 241 (81); *Storey*, 549-551.

[45] *Tārīkh-i Sultān Mahmūd Subuktagīn*, probably *Tārīkh-i Baihaqī* or *Tārīkh-i āl-i Subuktagīn* or *Jām'i tārīkh-i āl Subuktagīn* or *Mujalladāt-i Abu 'l-Fazl-i Baihaqī*; by Abū 'l Fazl al-Baihaqī (d. 470/1077); a detailed reminiscences of events witnessed by the author at the court of Ghaznī from 409/1018-19 onwards. *History*, ii: 53-154; "*Tārīkh-i Subuktagīn*. The 5[th] vol. of the History of Subuktagyn, by Bayhaqy. It commences with 421 and ends with 432." *Journal* (1854), p. 238 (85); *Storey*, 252-254.

[46] *Tārīkh-i Yamīnī* by 'Utbī. "The Arabic (original) text of the book edited by Dr. A. Sprenger" (*Journal* (1854), p. 235(48); "The edition lithographed at Dehli in the year 1847, is very clear, and contains useful marginal notes, explanatory of the difficulties of the text. It was edited by Maulawi Ashraf Ali and Dr. Sprenger: size, large. 8 vo. 423 (407) pages, each containing 16 lines." (*History*, ii: 16, 14-53). Prof. Fleischer remarked on the errors of this edition's pagination. (*ZDMG*, iii, p. 359).

[47] *Tārīkh-i Akbar Shāhī* by Mirzā 'Atā Baig Qazwīnī. *History*, viii: 314.

[48] *Tārīkh-i Salīm Shāhī* or *Jahāngīr-nāmah* or *Tuzuk-i Jahāngīrī* by Jahāngīr Pādshāh (d. 1037/1627); the Emperor's memoirs, existing in three forms, the first two apparently authentic and the third, which is confused, lacking in dates and marked by exaggerations and irrelevant digressions, more or less garbed. *History*, vi: 276-391; *Journal* (1854), p. 237 (55).

[49] *Tārīkh-i Sher Shāhī* or *Tārīkh-i Akbar Shāhī* by 'Abbās Khan Sherwānī; written by order of Akbar, probably soon after 987/1579, a valuable though prolix and tedious biography of Sher Shah and his descendants extant apparently in three recensions. *History*, iv: 301-433; *Storey*, 513-515.

[50] *Tārīkh-i Alfī*, a large history of Islam from the *Rihlat* or death of the Holy Prophet (which is treated here as the beginning of an era), to 997/1588-9.
Bibliographical index, 143-162 and 46-38 (text); *History*, v: 150-176; "Extracts from the Tarykh Alfy, containing the passages bearing on India. See Ind. Hist. p. 143… A complete copy is in the possession of Wilāyat Husayn of Cawnpore, and the first half is in possession of A. Sprenger, a thick volume in folio"—*Journal* (1854), p. 229(5); *Storey*, 119-121.

[51] *Tawārīkh-i 'Ajīb-o Gharīb*. (unidentified)

[52] *Tārīkh-i Mushtāqī* or *Wāqi'āt-i Mushtāqī*, by Sh. Rizq Allah Mushtāqī (d. 989/1581); a disorderly collection of narratives and anecdotes relating to the times of the Lodhis, of Bābur, Humāyūn and Akbar, of the Sūrs, of Ghiyāth al-Dīn Khaljī (of Mālwah), of Nāsir al-Dīn Khaljī and of Muzaffar Shah of Gujarāt.
History, iv: 534-557; "Besides the one in my own possession, I know of only one copy of this work in India, and that is an excellent copy of the *naskh* characters in the Moti Mahal library at Lucknow", (p. 537); *Storey*, 512-513; ed. by Prof. Iqtidār Husain Siddīqī and Waqār al-Hasan Siddīqī, Rampur, 2010.

[53] *Tārīkh-i Qandahār* or *Tārīkh-i Qandahārī* or *Latā'if al-akhbār*, by Rashīd al-Dīn (d. 1107/1695-6); a detiled account of Dārā Shukoh's unsuccessful siege of Qandahār in 1063/1653. *Storey*, 573-74.

[54] *Tārīkh-i Hindī* by Rustam 'Alī; a general history of India to 1153/1740-1741,completed in 1154/1741-42, and divided into parts on contemporary or merely contemporary saints, *'ulamā* and poets. *History*, viii: 40-69; *Storey*, 471.

or

Tārīkh-i Hindī, by Bakhtāwar Khan, composed in 1078/1667; a history of India from Bābur to Aurangzib. *Storey*, 517.

Scanned with CamScanner

I. Books in the King's Library in Motee Mahall

تاریخ خلاصۃ الاخبار[28]، فرشتہ[29]، تواریخ نادری[30]، تاریخ نورس (نورس نامہ)[31]، تاریخ مفضلی[32]، عالم آرا[33]، تاریخ سلاطین گجرات[34]، مجمع البحرین[35]، زبدۃ الرموز[36]، تاریخ عالمگیری[37]، تاریخ نادر شاہ[38]، منتخب التواریخ[39] مشہور بہ تاریخ بداؤنی (begins with Sobuktgyn)، تاریخ پادشاہان غوری[40]، تاریخ ہرات[41] (bad copy)، تاریخ مخزن الافغانی[42] (bad copy)، آئین اکبری[43] (several very good

---

28 *Khulāsat al-akhbār* by Khwānd-Amīr (d. 941/1534-5); completed in 905/1499-1500; a general history to 875/1470-1.
Bibliographical index 106-113; *History*, iii: 433, iv: 144-147; *Storey*, 102-108.

29 *Tarikh-i Firishta* by M. Qasim Hindu Shah; a general history of India. *Storey*, pp. 442-450; *History*, vi: 207-209; *EI*[2], II (1965): 921-923 (art. P. Hardy).

30 *Tārīkh-i Nādirī* by Mirzā M. Mahdī Khan "Kaukab" Astarabādī (d. 1160/1747); a history of Nādir Shah, dated 1171/1757-8 in praise of M. Hasan Khan Qājār. *Storey*, 322-325.
Tārīkh-i Nādirī or *Nādir-namah* (aso called *Bayān-i wāqi'*) by Khwājah 'Abd al-Karīm Kashmīrī; an account of the author's travels and of contemporary history to 1198/1784 or 1199/1785 in five chapters. *Storey*, 329.

31 *Tārīkh- Nauras* (or *Nauras-nāmah*), a new title of the second recension of *Tārīkh-i Firishtah*, 1018/1609-1610.
Bibliographical index, 70-84, 322-336; *History*, vi: 218-236, 532-569; *Storey*, 447-448.

32 *Tārīkh-i Mufazzalī* by Sayyid Mufazzal Khan; an extensive general history to the reign of Frrukhsiyar (1124-31/1713-19).
History, viii: 141-44 (The only copy known to Elliot was one of the royal libraries at Lucknow); *Storey*, 135.

33 *Tārīkh-i 'ālam-āray-i 'Abbāsī* by Iskandar Munshī (d. 1038/1628-9); a history of Shāh 'Abbas Safawī and his predecessors.
History, vii: 141-44 ("The following extracts apparently translated by a *munshī*, have been revised by Sir H.M. Elliot", p. 141); *Storey*, 309-13.

34 *Tārīkh-i Salātīn-i Gujarāt*, a very brief chronicle of the rulers of Gujarāt (India) from Sultān Ahmad Shah (813/1410) to 961/1554. *Storey*, 733.

35 *Majma' al-Bahrain* by Dārā Shukoh (1024-1069/1615-1659); written in 1065/1655; perhaps his most remarkable work, being a comparative study of the technical terms used in *Vedānta* and Sufism.
EI[2], ii (1965): 134-5 (Satish Chandra).

36 *Zubdat ar-Rumūz*. (unidentified)

37 *Tārīkh-i 'Ālamgīrī* by 'Abd al-Haiy or by Ahmad Qulī Safawī. *Storey*, 599.

38 *Tārīkh-i Nādir Shah*. (unidentified)

39 *Muntakhab at-Tawārīkh* by 'Abd al-Qādir Badā'ūnī (d. 1006/1597-8 or 1024/1615), also called *Tārīkh-i Badā'ūnī*; a history of India from the time of Subuktagīn 367/997-8 to 1004/1595-6, the 4th year of Akbar's reign, followed by short biographies of contemporary *shaikhs*, scholars, physicians and poets.
Bibliographical index, 219-258; *History*, v: 485-549; *Storey*, 435-440; "A History of India chiefly based on Firishtah by Sadā Sukh, compiled in 1234. 1st vol., 439 pp. of 15 lines; 2nd vol., 679 pp. of 15 lines." *Journal* (1854), p. 231 (16).

40 *Tārīkh-i pādshāhān-i Ghaurī*. (unidentified)

41 *Tārīkh-i Harāt* or *Tārīkh nāmah-i Harāt* by 'Saifī' Harawī; a history of Harāt from 618/1221 to 721/1321, being the first (and perhaps the only) *daftar* of a work planned to consist of at least two *daftars*. Ed. by M. as-Siddiqī. Calcutta, 1944. *Storey*, 354-355. *EI*[2], iii (1971): 177-8.

42 *Tārīkh-i Makhzan-i Afghānī* by Khawājah Ni'mat Allāh al-Harawī; a history of the Afghans. *History*, v; 67-115; *Storey*, 393-395.

43 *Ā'in-i Akbarī* by Abū 'l-Fazl (d. 1011/1602); a detailed account of the administration and statistics of Akbar's empire. *History*, vi: 9-102; *Storey*, 541-51.

Scanned with CamScanner

earnestly desired to entrust the task of editing of Elliot's papers to Sprenger but his extensive travels of the Middle East countries (1853-54) and then sudden departure to Germany (1856), did not allow him to accept the widow's invitation.

❀ ❀ ❀ ❀ ❀

As stated earlier, Elliot undertook his encyclopaedic work on Indian history at the suggestion of Sprenger who since 1846 onwards had been assisting him in providing the relevant information. He opined that Elliot had "a more extensive knowledge of the subject [Indian History] than any body else either in this country or in Europe."[24] Elliot also knew Sprenger's profound scholarship as an orientalist and in view of his capabilities was deputed to compile a catalogue of the libraries at Lucknow. Upto the completion of this huge corpus of manuscripts, he kept himself in touch with Elliot not only through his Reports (see above) but also wrote ten letters during his two years' sojourn in Lucknow (1847-1849) in order to inform Elliot about the progress and different aspects of the project.[25]

All these letters are at present safely preserved in the British Library (previously in the British Museum) and were purchased from the son of Elliot (13 April 1878).[26] In the following pages these unpublished letters have been reproduced with brief notes for further information.

LETTERS

My dear Sir,

When I arrived at Lucknow[27] I spent four days in looking over the King's Library. It contains about 9000 vols. mostly Persian. I was under the impression that there was a catalogue instantly constant (*sic*) and I shall think there is one but when I called a writer to transcribe it after I had done looking over the books the librarian gave me only a fragment containing about one hundred titles. It was the hope of obtaining a list of the books which caused me to take notes only as such books are connected with Asiatic history and which were new to me. When I discovered my mistake it was too late to remedy the evil my days being measured. The list thereupon which I have the pleasure of sending you is very incomplete and incorrect. I had only a few hours to make it.

---

[24] *Ibid.*, p. 226.

[25] In those days, Sprenger used to send his research papers to Elliot for their publication in the relevant journals; for instance see his "Notice of a copy of the fourth volume of the original text of Tabary, communicated by Sir Henry Elliot", in: *JASB*, 19 (1850), pp. 108-135.

[26] British Museum European Mss. Section Additional. "Letters to Sir H. M. Elliot", No. 30,789, on pp. 5-8, 17-18, 21-25, 56-62 and 64-68.
(cf. *Index of Manuscripts in the British Library*. Vol. IX. Cambridge 1984, p. 285).

[27] According to Sprenger, the exact date of his arrival in Lucknow was 3rd March, 1848 (cf. *Catalogue*, preface). This letter was written on 25th January 1847. How it is possible to provide all this information before his departure from Delhi to Lucknow?

Scanned with CamScanner

the Court of Directors, its publication started. As reported by Sprenger, in 1853, when Elliot died, its 448 pages were printed. In the next year (1854), only the first volume appeared that ends with the works of 'Rekhtah' poets and excluded the chapters on "Dictionaries and Grammars of the Persian language. *Inshas* and Tales in Persian, Grammars and Dictionaries and Tales in Urdu, translations from Sanscrit or Hindi into Persian and Urdu, and Chaghatay and Pushtu books", and "an appendix of *corrigenda* and *addenda*."[16] Primarily, this catalogue of about ten thousand manuscripts and rare books was planned to publish in ten volumes but, unfortunately, only the first volume came out and the remaining volumes remained unpublished. According to Sprenger "If the whole catalogue is completed, it will be an infinitely fuller and more correct bibliographical work of reference than Haji Khalifah's Bibliographical Dictionary."[17]

There has been divergent views on Elliot's *History*, as mentioned above. Contemporary British historians and of later times accorded great value to this work. For example H. G. Keene and Stanley Lane-Poole opined that it "revolutionizes our knowledge of the subject" (1885) and "is an invaluable and priceless source which no modern historian of India can afford to neglect" (1906). Contrary to these appreciative remarks, several Indian historians severely criticized it (like Prof. Muhammad Habib,[18] S. H. Hodivala[19] and K. A. Nizami[20]). Despite these denunciations, *History* is still being used by modern historians of the Sub-continent. According to Tripta Wasi, "The work [*History*], and the reception that it received, mirror British imperialistic interests as they were conceived and executed by *a section of the governing class*."[21]

In the beginning, Sprenger intended to publish his Catalogue in ten volumes while Elliot divided his whole work in thirteen volumes but it is strange phenomenon that only the first volume of their mammoth projects came out during their lifetime.[22] The remaining nine volumes of Sprenger's *Catalogue* could not be published but Elliot was fortunate that his fragmentary papers were brought to England by his widow and with the financial support of the Court of Directors, it was published in eight volumes (1867-1877). Previously, Lady Elliot permitted Sprenger to examine the papers and books of her husband.[23] She

---

16 *JASB*, 1853, pp. 539-540. "Catalogues of Oriental Libraries" by A. Sprenger, pp. 535-540.
17 *Ibid.*, p. 540.
18 *History*. Reprinted; Vol. II (pp. 1-102).
19 He took the more onerous task of annotating it, see his *Studies in Indo-Muslim History*. 2 vols., Bombay 1939, 1957, pp. 597-758. Reprinted: Lahore, 1979. (an invaluable corrigendum to *History*).
20 *Supplement to Elliot and Dowson's History of India*. 2 vols. Delhi, 1981.
21 *JRAS* (1990), op. cit., p. 90.
22 His *Bibliographical Index*... (Calcutta, 1849). Elliot completed it (with Sprenger's excellent cooperation).
23 See *JASB*, No. III (1854). "Manuscripts of the late Sir H. Elliot" by A. Sprenger, pp. 225-263.

Scanned with CamScanner

In *Board's Collections*, Sprenger's last letter to Elliot (January 1851) informed him about the specimen sheet of the Catalogue and requested to print the whole at Calcutta under his inspection. It is not clear whether his application had been accepted or not. After coming back from Middle East countries (Egypt, Lebanon, Syria etc.), the first volume of the Catalogue was published and he sent its three hundred copies to the Court of Directors to England. In the meantime, Elliot who initiated and deeply involved in the completion of this Catalogue, died (1853), therefore, he could not see it in the printed form.

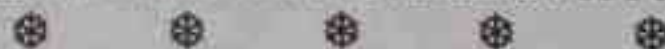
❀ ❀ ❀ ❀ ❀

With all his scholarly acumen, mastery of Arabic and Persian languages, vast experience of cataloguing of such oriental collections and his personal interest as a bibliophile, Sprenger came to Lucknow (3 March 1848) with a few competent assistant and started his work in apparently unpropitious circumstances. As desired by Elliot he submitted three reports to him (dated 6 June 1848, 1st October 1848 and 13 March 1849 for Moti Mahall, Topkhana and Farah Bakhsh libraries respectively).[13] Despite his ill-health (three months) and other multifarious activities (one month), he completed his assigned work, as he writes after leaving India permanently (1856):

> "..., two years I was employed by the Government to catalogue the libraries of Lucknow–now the principal seat of lore in India–and I had an opportunity to examine ten thousand Arabic, Persian and Hindustany manuscripts."[14]

He returned to Delhi and took the charge of principalship of the Delhi College but soon he was transferred to Calcutta as the following notification indicates:

"The services of Dr. Sprenger were placed at the disposal of the Government of Bengal in May 1850 and the present principal joined his appointment of the 2nd September following, the duties of Principal having previously carried on by Mr. F. F. Taylor, and discharged to the satisfaction of His Honor the Lieutenant-Governor, and the Members of the Local Committee of Public Instruction."[15]

❀ ❀ ❀ ❀ ❀

In Calcutta, Sprenger performed his duties as the Principal of Calcutta Madrassah, an old educational institute of the Muslims, and as the secretary of the Asiatic Society of Bengal. In these capacities, he rendered valuable services for their academic progress. Besides his own scholarly pursuits, he finalized the script of the first volume of his Oudh Catalogue and after having sanctioned by

---

[13] Published even after Sprenger's death (1893) under the title: Report of the Researches into the Muhammedan Libraries of Oudh. Selections from the Records of the Government of India Foreign Department. Serial No. 82, Calcutta 1896. For its Urdu translation with copious notes see *Shāhān-i Awadh key Kutubkhāne* by myself. Karachi 1973.

[14] *A Catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana*. Giessen 1857. Preface, p. iii.

[15] Cf. Return of the Local Committee of Public Instruction, as on 30th March, 1851.

Scanned with CamScanner

circumstances but still he ... d to finish the task..., much sooner." (22 March 1849).[10]

During the cataloguing of the mss. of the afore-mentioned libraries, Sprenger unexpectedly found about fifty Pashto mss. in the Topkhana. As he mentioned in his letter to Elliot (15 Oct. 1849) that "They are all written with great care and form probably the largest and best collection of Pashto works in India. They were collected by Hāfiz Rahmat Khan who is the founder of the Topkhana library. I regret much that not being acquainted with the Pashtoo idiom I am unable to catalogue them; and to execute the task with the assistance of an Afghan would take a very long time." Besides, his ill health and various environmental factors caused some delay in the prescribed time. He proposed that it would take him nearly a year to complete the task.[11] Meanwhile, his deputation allowance, salary as the principal of the Delhi College, arrears and other expenditures had been settled on the strong recommendations of Elliot. After completing his assignment (in about two years), Sprenger returned to Delhi and soon was appointed as the Persian Translator to Government of India in Calcutta (January 1857). A few months before, he despatched two printed specimen sheets (16 pages) containing the first chapter (geography and history) and the fourth chapter (biographies of Persian poets entirely different from the printed text in 1854) of the Catalogue which was planned to complete in five volumes but, unfortunately, only one volume came out (Calcutta, 1854) and the remaining volumes remained unpublished. On receiving its printed pages, H. H. Wilson, expressed his opinion in these words:

> Dr. Sprenger's English is not always idiomatic and his spelling of Oriental names rather peculiar but this does not much signify as he gives the originals. The notices of the works are kept within a reasonable limit and are yet quite sufficient for all useful purposes. With the assistance of the Maulawis which Dr. Sprenger can command there is no doubt that the notices will be correct. I should recommend therefore that Dr. Sprenger be authorized to print the Catalogue in Calcutta. The chief object in requiring it to be sent home in Mss. on the apprehension that more Germanism might seem (*sic.*) to an interminable extent. The specimens show that this will not be the case.
>
> (2 June 1851).[12]

---

[10] See *Board's Collections*. 121738 to 121815 (1848-1849). Vol. 2329. British Library, op. cit., No. F/4/2329. Document No. 121.756 under the title "Further Report by Dr. Sprenger on the Libraries at Lucknow."

[11] See *Board's Collections*. 124757 to 124908 (1849-1850). Vol. 2358. British Library, op. cit., No. F/4/2358. Document No. 124.758. Entitled "Employment of Dr. Sprenger at Lucknow."

[12] See *Board's Collections*. 132903 to 132991 (1850-1851). Vol. 2430. British Library No. F/4/2430. Document No. 132.981; *ibid.* 154095 to 154268 (1853-1854). Vol. 2582. British Library op. cit., No. F/4/2582. Document No. 154.135.

Scanned with CamScanner

the Head Master, was appointed to officiate the Principal."[8]

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

Elliot presented a 'Memorandum' to Lord Hardinge, the Governor-General of N.W.P. (20 Nov. 1847), in which he described in detail his plan for cataloguing the royal libraries of Oudh. All such documents relating to this project are still available in the British Library (London, section: Africa and Asia). The abridged version of these documents has been reproduced here.

During his stay at Lucknow Elliot made a cursory survey of the royal libraries, housed in three places: Moti Mahal Palace, Farah Bakhah (small number of selective mss.) and Topkhana (1200 mss.) and deeply impressed by their rare and valuable mss. in Arabic, Persian, Urdu, Pashto [from Hāfiz Rehmatullah collection] and Chaghatai Turkish. Soon he decided to rescue them from oblivion. He proposed to the Governor-General, Lord Hardinge, "to depute temporarily Dr. Aloys Sprenger as an extra-Assistant to the Resident at Lucknow for the purpose of cataloguing this extensive collection." He also advised this German scholar not to confine his attention to the King's libraries but also tried to examine "the many private collections in the city which are known to contain many rare works."

After the approval of his suggestion by the Governor-General Elliot informed Sprenger and ordered "to submit three monthly reports of the progress of your labours" (6 Dec. 1847).

Sprenger arrived Lucknow on the 3 March 1847 (also visited personally in 1846) and started listing the mss. of the concerned libraries. He informed Elliot that he submitted to the Governor-General "the first three monthly report of the results of my researches in the libraries of Lucknow" (Caclutta, 1896) and also added (clause 4) that "The private collections of mss. at Lucknow are numerous and some of them are very valuable. New books are daily imported from Persia and Cabul. I have been favoured with lists of several of them." (6 June 1848, Lucknow).[9]

Sprenger submitted the second and third quarterly reports (1st Oct. and 13 March 1848) in a same manner as prescribed by the Court of Directors (Letter to Elliot, 1st Oct. 1848). In reply to Elliot's letter (14 March 1849), he explained that he "had to examine at least nine thousand volumes" in very unfavourable

---

8. General Report on Public Instruction in the North Western Provinces of the Bengal Presidency, 1847-48, Agra, 1849 under "Changes in Establishment" (in: British Library (London), Africa and Asia, No. V/24/906; see also *Board's Collections*, in British Library, op. cit., vol. 2271, no. 116, 117, "Employment of Dr. Sprenger in the examination of the King's libraries at Lucknow."

9. See *Board's Collections*, 116106-116102 (1848-1849), Vol. 2271, British Library (London), Africa and Asia, No. F/4/2271, Document No. 116.117, India Department Collection.

Scanned with CamScanner

bibliographical index of Persian histories (1849)[5]. He not only gave Elliot the original inspiration, but also assisted him considerably in finding and translating several works.

Elliot's academic concern for collecting, consolidating and preserving source-material for a history of Muslim India is particularly evident from his insistence that the above-mentioned three royal libraries of the King of Oudh should be catalogued. He referred the matter to the Lieutenant-Governor N.W.P. and through him to the Court of Directors, but they showed a reluctance and replied that the Education Funds at the disposal of the Government were not sufficient to warrant the outlay of so large a sum as the scheme required.[6] Elliot vehemently responded that it was important to make known to the world the existence of these buried treasures. He was anxious to rescue these works from the further ravages of the time. He impressed upon the Court of Directors the desirability of rescuing from oblivion very valuable and rare works, housed in these libraries.

Ultimately, Elliot's untiring and sincere efforts became successful and with some alterations and amendments his project was sanctioned. Soon he contacted Sprenger who had a vast experience of cataloguing of such rich collections of oriental learning. About his new assignment, he writes:

> On the 6th December, 1847, I was honoured with the orders of the Government of India appointing me an Extra Assistant to the Resident at Lucknow, as a temporary measure, for the purpose of cataloguing the extensive collection of works in Arabic and Persian literature in the King of Oudh's libraries.
>
> Among my instructions was the following, "you need not confine yourself exclusively to the King's libraries, but you can undertake, as opportunity offers, the examination of some of the best private collections in that city, which are supposed to contain many rare and valuable works."[7]

After completing all the procedural formalities, the concerned department notified that "the Principal [of Delhi College] Dr. Sprenger having been deputed under order of the Government of India to Lucknow on special duty. Mr. Taylor,

---

5 In the preface of his voluminous German book on *Sira* entitled *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, he included *History* in those books which were written on his suggestion. About *History* he writes: "Ja selbst zu Sir Henry Elliot's Indian Historians, wie er selbst in den ersten Zeiden der Vorrede sagt, habe ich den Anstofs gegeben." (Vol. I, Berlin 1861, p. VII, f.n. 2) Several other British intellectuals like A. R. Fuller (DPI, Punjab) and natives like Sir Sayyid Ahmad Khan also assisted to Elliot's *History*. See Sir Sayyid's Persian letter to Elliot's *History* (7 Sept. 1847) in British Museum (Or 2068), cf. *Tahqeeq* (Hyderabad Sindh). No. 4 (1990), pp. 363-387, art. by Mu'inuddin 'Aqil and free Eng. tr. in: *Muslim University Journal*. 2 (1935), pp. 169-173.

6 *JASB*. No. III (1854), p. 225.

7 *Catalogue*, I (1854), Preface, p. iii.

Scanned with CamScanner

very rare mss. of Arabic, Persian and Urdu to the Royal Library (Berlin), he was appointed as the professor of oriental languages at the Berne University, Switzerland (1859-1881). After his retirement, he returned to Heidelberg where he died at 19 December 1893. In 1913, 1993 and 2013 Sprenger's 100th birth, 100th death and 200th birth anniversaries were celebrated respectively at Nassereith, his birth place, as Tyrolean 'Landsmann'.

For his life and works see,
Dr. August Haffner: *Aloys Sprenger: Ein Tiroler Orientalist. Zur Enthüllung des Sprenger-Denkmals in Nassereith am 19 Oktober 1913*. Innsbruck, 1913;
Johann Fück: *Die arabischen Studien in Europa*. Leipzig, 1955, pp. 176-181;
Annemarie Schimmel: *German Contributions to the Study of Pakistani Linguistics*. Hamburg 1981, pp. 48-74;
Norbert Mantl: *Aloys Sprenger: Der Orientalist und Islamhistoriker aus Nassereith in Tirol. Zum 100. Todestag am 19. Dezember 1993*. Nassereith (87 pp.);
Stephan Procházka: "Die Bedeutung der Werke Aloys Sprengers für die Arabistik und Islamkunde", in: *Tiroler Heimatblätter* (Innsbruck). Vol. 69, nr. 2 (1994), pp. 38-42)
"Dr. Aloys Sprenger and the Delhi College". By M. Ikram Chaghatai. (in: *The Delhi College. Traditional Elites, the Colonial State and Education before 1857*. Edited by Margrit Pernau. New Delhi: OUP, 2006, pp. 105-124);
M. Ikram Chaghatai (ed., tr.): *Qadeem Dehli College* (in Urdu). Letters of Dehli College's Teachers and Students to Aloys Sprenger (1846-1856). Lahore 2012.

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

With a good knowledge of the history of Muslim India and situated within easy reach of some important libraries–Elliot was aware of the rich collections of the Nawwab of Oudh's libraries.[3] After his appointment as foreign secretary to the governor-general in council (April 1847), he frequently visited Lucknow and observed deeply the decaying condition of these royal treasures of oriental heritage. The deplorable circumstances made him anxious to rescue the works "before worms and white ants make further ravages than they have already done."[4]

In his most authoritative official position, Elliot met, probably in Delhi, Sprenger in 1846, when he was the principal of the Delhi College. He was an eminent scholar with considerable knowledge of Arabic and Persian languages and oriental literature in general. He also knew that Elliot possessed sufficient scholarly acumen to undertake a bibliography of Persian sources for the history of Muslim India. It was Sprenger who suggested to Elliot the idea of a

---

[3] Cf. Elliot Papers (British Museum). Nr. Add. Ms. 30,768, fol. 5; see also Tripta Wahi's article, op. cit., p. 70, f.n. 46.

[4] Tripta Wahi, op. cit., p. 72.

Scanned with CamScanner

"...I send herewith a brochure written by my brother at the Cape during the illness which terminated in his death. He told me that he wrote it to satisfy himself that the powers of his mind were not impaired. It is of course very rare, for no more than 40 copies were printed, of which number more than half, I think, were sent into Germany, amongst whose scholars his labours were and are held in the highest estimation."

(Cf. *JAOS*. Vol. 41 (1921), pp. 73-74)

A. Sprenger comments that it "... contains a mass of the most valuable information and interesting historical parallels on a period on which it was not to be expected that so much light would ever be thrown."

(*JASB*, xxiii (1854), p. 227)

5) *The History of India as told by its own Historians*. Edited, enlarged and completed by John Dowson (1820-1881), Staff College, Sandhurst. 8 vols. London 1867-1877. Reprinted: Allahabad 1969, Lahore 1976.

"It is not too much to say that this magnificent work for the first time establishes the history of India during the Muhammedan period on a sure and trustworthy foundation."

(Stanley Lane-Poole, in: DNB, xvii: 258)

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

Dr. Alois (Aloys) Sprenger (son of Christopher Sprenger) was born in Nassereith in the Ober-Innthal (North Tyrol, Austria) at 3rd September 1813. His educational career started from Innsbruck gymnasium and completed in Vienna university. He came to London (1836) and naturalized there as a British citizen (1838). After having M. D. degree from Leiden University (12th June 1841), he came to India in a medical core (1843). As a research assistant to Earl of Munster's mammoth project relating to the art of warfare among the Muslims, he acquired a vast knowledge of Arabic and Persian sources, housed in the different European libraries.

A year after his arrival in India (1843), he was appointed as the principal of the Delhi College (1844) and during the four years as the head of this reputed *madrassah* of the pre-Mutiny India, he rendered meritorious services for the promotion of oriental learning and Urdu literature and journalism. On the strong recommendation of H. M. Elliot, a distinguished British historian, Sprenger was deputed to catalogue the valuable mss. and rare books, preserved in the King's libraries of Oudh, within two years (1847-1849), as an extra-Assistant Resident at Lucknow. After completing this laborious assignment, he was stationed at Calcutta as Persian translator to the government and principal of Hugli College and of Calcutta Madrassah (1851-1854).

In 1856, he went back not to his home country, Austria, but to Germany and settled at Weinheim, near Heidelberg. After having sold his private collection of

Scanned with CamScanner

As a Secretary to Governor-General in Council for Foreign Department (1847), he accompanied Lord Hardinge to the Punjab and drew up an admirable memoir on its resources; and also visited the western frontier with Lord Dalhousie on the occasion of the Sikh war, and negotiated the treaty with the Sikh Chiefs relating to the settlement of the Punjab and Gujarat and received the K.C.B. for his services (1849); died Simon's Town, Cape of Good Hope, 20 December 1853.[1]

A mural tablet in St. Paul's Cathedral, at Calcutta, testifies to Elliot's remarkable abilities and attainments, his manly rectitude of conduct, his gentle disposition and noble qualities. He (like Augustus Cleveland) was called by Sir W. W. Hunter *the deulce decus* of the Bengal Civil Service.[2]

Elliot's works are as follows:

1) *Supplement to the Glossary of Indian Judicial and Revenue Terms*. Agra 1845, 2nd ed. 1860. (The glossary to which this is a supplement was compiled in 1842 by H. H. Wilson).
   "Replete with curious and valuable information, especially as regards the tribes and clans of Brahmans and Rajputs."
   (H. H. Wilson, in: Waller's *Imperial Dictionary of Universal Biography*)
2) *Bibliographical Index to the Historians of Mohammedan India*. In 4 vols. Vol. I: General Histories, II: Particular Histories, III: General Histories of the House of Timur, IV: Original Extracts. Calcutta 1849.
   (This now forms vol. I of the *History*)
3) *Memoirs of the History, Folk-lore and Distribution of the Races of the North Western Provinces of India: Being an Amplified Edition of the Original Supplementary Glossary of Indian Terms*. Edited, revised and rearranged by John Beames. London 1839. 2 vols. (Elliot's preface, dated 1st February 1844), reprinted: New Delhi 2004.
4) *Appendix to the Arabs in Sindh*, vol. III. Part I of the *Historians of India*. Cape Town, 1853 (283 pp.)

It includes essays on the history of Sind, warfare in India, the ethnology of Sind and a 38 page biographical excursus on *Indian Voyages and Travels* – the last a useful compilation. Edited from the posthumous papers of Elliot. It contains a letter (1871), from Elliot's brother in which he writes:

---

1 See *Dictionary of National Biography* (= DNB) Eds. Leslie Stephan & Sidney Lee. Vol. VI. London 1908, pp. 676-677 (art. Stanley Lane-Poole; Frederic Boase: *Modern English Biography*. Vol. III, London 1965 (1901), col. 978, John Foster Kirk: *A Supplement to Allibone's Critical Dictionary of English Literature and British and American Authors*. Vol. I. Detroit 1965, p. 548; "Notice of Sir Henry M. Elliot", in: *History*, I. xxviii-xxix; Tripta Wahi: "Henry Miers Elliot–a reappraisal", in: JRAS, 1999, pp. 64-90 (see also T. Wahi: British Scholarship on Muslim Rule in India: the Work of William Erskine, Sir Henry M. Elliot, John Dowson, Edward Thomas, J. Talboys Wheeler and Henry G. Keene. Ph.D. Thesis, London University, 1974).

2 C.E. Buckland: *Dictionary of Indian Biography* (London 1906), pp. 135-136.

Scanned with CamScanner

INTRODUCTION

Elliot's *History* has been considered as one of the most indispensable and unsurpassed sources for the history of Muslim India. It has an encyclopaedic character and though it was published more than one and a half century before still it has been, for generations, the best means for introducing the general reader, as well as students, teachers and historians, to the classical histories of Muslim India. It has served as the primary source of numerous text-books in the past and its usefulness persists even today.

In spite of the significance and indispensability, *History* is not immune from certain shortcomings. It is obvious from the preface that this arduous task was undertaken by Elliot with an objective, tinged with clear political inclinations. The preface shows that he had a proud consciousness of "our high destiny as the rulers of India" and it was to fulfill it that he had ventured on the task. He was confident that if the "tyranny and capriciousness of the despotic rulers" of Muslim India was disturbed in that way, it would make the Indians shudder at their past and hail the British regime as a blessing. In his attempt to serve the imperialistic requirements of the British Government in India, Elliot blurred our historical perspective and, by his subtle insinuations, poisoned the springs of our national life.

No doubt, Elliot tried to blacken the *Indian past* in order to glorify the *British present*. For achieving this goal, he selected only those passages from Persian and Arabic works which throw light on the tales of intrigue, woe, deception, war, fire and famine. In this way he has tried to prove that the history of Muslim India was nothing except a pitiable story of the misfortunes of the Indian people who were passing their life under miserable conditions. He deliberately ignored all references to cultural and social life during the centuries of Muslim rule in India. Besides, he had a very poor opinion about Muslim historical literature and expressed such views which are based either on complete ignorance of Muslim historiography or are the unconscious expression of contemporary Anglo-Indian prejudices. He also did not pay any attention to important mystical, theological and empirical works of Muslim India.

❀ ❀ ❀ ❀ ❀

Sir Henry Miers Elliot (henceforth Elliot), K.C.B. (third son of John Elliot and brother of Charles Morgen Elliot, 1815-1852); was born in 1808; educated at the age of ten at Winchester school, and destined for New College, Oxford; but the demand of the East India Company facilitated beyond the numbers of regularly trained at Haileybury, tempted him to try for an appointment in their service, and he was the first of the 'Competition wallas' to pass an open examination for an immediate post in India.

Elliot's oriental languages as well as his classics and mathematics proved so good that he was even placed by himself in a honorary class (1826).

Scanned with CamScanner

Letters of A. Sprenger written to Sir H. M. Elliot

M. Ikram Chaghatai

ABBREVIATIONS

Ahlwardt = W. Ahlwardt: *Verzeichniss der arabischen Handschriften*. Berlin, 10 vols., 1887-1899.
Bibliographical Index. By H. M. Elliot. Calcutta, 1849.

Brockelmann = *Geschiche der arabischen Literatur*. C. Brockelmann. Leiden, 2 vols., 3 Supplement vols., 1937, 1938, 1942; 1943-49.

Catalogue = *Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Manuscripts of the Libraries of the King of Oudh*. A. Sprenger. Vol. I. Calcutta 1854.

DNB = *Dictionary of National Biography*. Vol. VI (1908)

EI² = *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed., Leiden, 1960–.

GAS = *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Fuat Sezgin. Leiden, 9 vols., 1967–1984.

History = *History of India as told by its own Historians*. H. M. Elliot. Edited by John Dowson. 8 vols., London 1866-1877. Reprinted: Allahabad 1969, Lahore 1976.

JAOS = *Journal of the American Oriental Society*. (New York)

JASB = *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (Calcutta)

Journal (1854) = *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (Calcutta, vol. Lxvii. N.S., vol. xxiii, No. iii (1854), "Manuscripts of the late Sir H. Elliot" by A. Sprenger, pp. 225-263.

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society* (London)

Kurio = Hars Kurio: *Arabische Handschriften der 'Bibliotheca orientalis Sprengeriana' in der Staatsbibliothek Preussichen Kulturbesitz*. Berlin. Die Abteilungen Geschichte, Geographie und Hadith. Freiburg im Breisgau: Schweiz, 1981.

Pertsch = W. Pertsch: *Verzeichniss der persischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin, 1888.

Qadeem = *Qadeem Dehli College* (in Urdu), by M. Ikram Chaghatai, Lahore 2013.

Sprengeriana = *A Catalogue of the Bibliotheca orientalis Sprengeriana*. By A. Sprenger. Giessen 1857.

Storey = C.A. Storey: *Persian Literature. A Bio-bibliographical Survey*. London 1927, Vol. I, pt. I, London 1927-1939. Reprinted: 1970; Vol. I, pt. 2, 1953, (see also D. N. Marshall: *Mughals in India: a bibliographical survey*. Delhi, 1996)

ZDMG = *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig, Wiesbaden)

Scanned with CamScanner

We are glad to include in this festschrift a piece of research from an unpublished monograph on the same subject by a close associate of Dr. Aqeel Dr. Omar Khalidi, a founder of 'Hyderabad Historical Society', author of numerous scholarly works on the late Hyderabad state and a longtime MIT research librarian, died on November 29, 2010. His death is a great loss as he helped us see what we did not understand we were missing. Just a couple of weeks before his sad demise, he had sent the monograph to Dr. Aqeel for publication but could not be published entirely. This volume also contains an article written by Salimuddin Qureshi who died in March this year. The void left by him will be long felt. His works for the India Office Library and Record and the British Library in London as the curator of Oriental manuscripts and rare material have been received well among the scholars of oriental studies all over the world. May Allah bless their souls and grant them the highest stations in *Jannah*.

We are also indebted to Professor Shahid Hashmi *sahib*, the Director, Islamic Research Academy, Karachi (IRAK) who accepted this collection of articles to be included in his publication projects. IRAK has many devoted people at its premises like Mr Ali Husain, Incharge, Department of Research, and his assistant Mr. Navid Noon and Mr. Arshad Baig who deserve praise. Last but not least, Ms Qudsia Andeleeb has done a wonderful job in the composition of the Urdu articles.

Majlis Armughan-e Akabir is determined to produce festschrifts recognizing the works of true scholars of Pakistan in the field of socio-culture subjects. This is an initial attempt. May this sapling develop into a shade-giving tree!

Editors

Scanned with CamScanner

Preface

It is really a delight for all of us, the students of Prof. Dr. Moinuddin Aqeel (b. 1946), to present him a festschrift in his honor. His scholarship in the field of Social Sciences is recognized not only in South Asia but also abroad. Dr. Aqeel has so far authored more than 60 books on a wide range of subjects from literature to history. He has been focusing on historiography for the last couple of years. His intrepid scholarship is attributed to: a successful defense of Muslim nationhood in South Asia and to a larger extent a support for Muslim identity. His studies can also be observed in terms of scholar who strives hard to cite relevant sources avoiding any biased account. Above all he is indicating hiatuses in the field of history with special reference to South Asian socio-culture studies. The latter is really significant for students and teachers of history to work.

Majlis Armughan-e Akabir has been recently formed to primarily produce festschrifts in recognition of those restless souls whose lifelong endeavors beckon others to follow in order to achieve their goals by hard work. Its members have a long way to go as there are many good names in the field of socio-culture subjects who should be honored through festschrift. This festschrift is not merely a volume whose prime reason to honor a scholar of repute; it presents a collection of articles enhancing a sphere of knowledge in a particular field of scholarship. In this volume, articles on a wide range of subjects received from various renowned scholars are a testimony to Dr. Aqeel's scholarship. Soon after we decided to present a festschrift, invitations were sent to scholars. Aside from a few, all have sent their contributions to honor Moinuddin Aqeel. It would be injustice to cite one or two articles here in order to mention how relevant they are in their particular reference, the articles either in Urdu or English of this volume are worth citing in terms of their academic excellence.

Scanned with CamScanner

Scanned with CamScanner

CONTENTS

Scanned with CamScanner

Advisory Committee:

Dr. Abul Kalam Qasmi (India)
Dr. Akhtarul Wasey (India)
Dr. Anwar Mu'azzam (India)
Dr. Arif Naushahi (Islamabad)
Dr. Ata Khursheed (India)
Dr. Jawed Iqbal (Hyderabad, Sindh)
Prof. Khursheed Ahmed (Islamabad)
Mr. Mansoor Aqil (Islamabad)
Dr. Mazhar Mehmood Shirani (Lahore)
Dr. Muhammad Ali Asr (India)
Mr. Muhammad Hamza Farooqi (Karachi)
Dr. Muhammad Ikram Chaghatai (Lahore)
Dr. Najeeba Arif (Islamabad)
Dr. Nigar Sajjad Zaheer (Karachi)
Dr. Rafiuddin Hashmi (Lahore)
Dr. Shahabuddin Saqib (India)
Dr. Syed Jaffer Ahmed (Karachi)
Dr. Syed Munir Wasti (Karachi)
Dr. Syed Tanvir Wasti (Turkey)
Dr. Tahir Masood (Karachi)
Prof. Yamane So (Japan)
Dr. Ziauddin Shakeb (London)

Editorial Assistance:
Muhammad Yameen Usman, , Faizuddin Ahmed

Copyright: **The Islamic Research Academy, Karachi**

Publisher: Islamic Research Academy, Karachi
www.irak.pk, irak.pk@gmail.com
Distributer: Academy Book Centre (A.B.C.)
D-35, Block-5, F.B. Area, Karachi-Pakistan.
Tel:(92-21)36349840-36809201, Fax: 36361040
Edition: July 2016
Price: Rs.600/=

History, Literature and Scholarly Perspectives South and West Asian Context

Festschrift presented in honor of Moinuddin Aqeel

Edited by

Dr. Jawed Ahmed Khursheed
Dr. Khalid Amin

آپ ہمارے کتابی سلسلے کا حصہ بن سکتے ہیں مزید اس طرح کی شان دار، مفید اور نایاب کتب کے حصول کے لئے ہمارے وٹس ایپ گروپ کو جوائن کریں

ایڈمن پینل

عبداللہ عتیق : 03478848884
سدرہ طاہر : 03340120123
حسنین سیالوی : 03056406067

Majlis Armughan-e Akabir,
Karachi

Islamic Research Academy Karachi

Scanned with CamScanner

History, Literature and Scholarly Perspectives South and West Asian Context

Festschrift presented in honor of Moinuddin Aqeel

Edited by
Dr. Jawed Ahmed Khursheed
Dr. Khalid Amin

Islamic Research Academy Karachi

Scanned with CamScanner